الأعلام من الأدباء والشعراء



ابن الفارض

شاعر الغزل في الحب الإلهي

اعداد

الدكتور علي نجيب عطوي

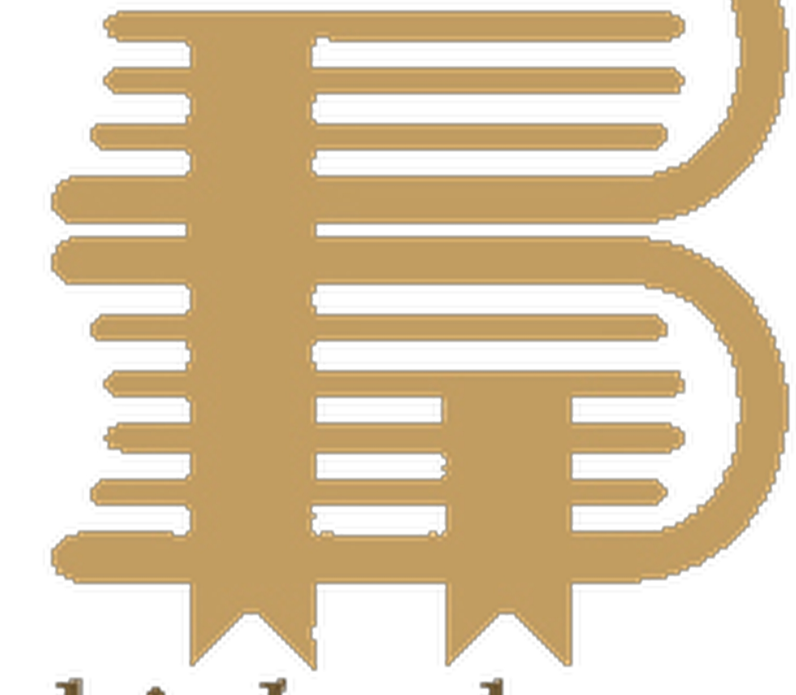
دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الأعلام من الأدباء والشعراء

ابن الفارض

شاعر الغزل في الحب الإلهي



اعداد
الدكتور علي نجيب عطوي

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٢١٢٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٤٧٨١٣٧٣/ ١٢١٢/ ٠٠ - ٦٠٢١٣٣/ ٩٦١١/ ٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

تعرّض الباحثون قديماً وحديثاً للشعر العربي قديمه وحديثه يوسعونه درساً، ويكشفون اتجاهاته وشعراءه، لكن موضوع شعر التصوّف الذي نال في القرون الثلاثة الثاني والثالث والرابع للهجرة أهمية خاصّة وتحوّل في هذه الفترة إلى أناشيد تتداولها الألسن، فتترنّم بها المشاعر، وتعشقها القلوب. كما كان لها أثر فعّال على النفوس المتعطّشة للإيمان، في فترة ضعف فيها الإيمان وسيطرت عليها المادة، وكادت أن تعصف بها أفكار المشكّكين من المُلحِدين والزنادقة، شعر التصوّف هذا جاء مرحلة ثانية لشعر الزهد يوقظ النفوس المؤمنة، ويدفعها إلى التمرّد على الواقع المفروض والغير طبيعي.

هذا اللون من الشعر إذن لم يكن في العصور التي ذكرناها قليل الأهمية، بل على العكس من ذلك، كان عظيم الأهمية رغم قلّة اهتمام أصحاب الجاه والسلطان به. والدليل على صدق ما نقول تلك المقطوعات الصوفية الرائعة التي نظمها شعراء الصوفية في الحبّ الإلّهي والتي تتضمّن الكثير من الآراء التي كان لها تأثير

عظيم في مضامين الدين، وفي تقديمهم للفكر الإنساني بوجه عامّ، وللفكر الإسلامي بوجه خاص تحليلاً نفسياً ذا غاية أخلاقية لأغوار النفس البشرية، كما قدّموا للفكر الفلسفي نظريات في الوجود، ومباحث في المعرفة، وظهر في التصوّف أولياء هدوا الناس إلى البرّ والتقوى، وانتشر الإسلام به في أرجاء واسعة لمآثر سُجِّلت لهم، ولا يصحّ إنكارها.

وما أجمع الصوفية عليه، واتخذوا نحوه موقفاً موحّداً هو تبنّيهم (للروح) كمبدأ يفسّر حقيقة الوجود في مجال النظر، كما تبنّوا القيم الروحية كمسلك في مجال العمل.

كما قدّم الصوفيّة معاني باطنة لشعائر الدين وعباداته، من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحج، جعلت هذه المعاني تُظهِر الشريعة الإسلامية بثوب متميّز عن الثوب الذي حاكه لها رجال الفقه وأصحاب التشريع.

وظلّت الصوفيّة تتفاعل وتنحو في آرائها الفكرية حتى أصبحت عند ابن الفارض مدرسة كاملة البناء والمحتوى.

فقد راح هذا الشاعر يركّز شعره على موضوع واحد هو الحبّ الإلّهي. وما يتضمن ذلك الحبّ من موضوعات أخرى جزيئة هي العبادة المخلصة لله، والإطاعة، والخوف، والرجاء، والتهجّد وغيرها من الموضوعات، والتي تصبّ جميعها في مجرى واحد هو الفوز بحبّ الله: فهو حبٌّ صافٍ من قيود المادة، قد خلّص نفسه من

كل شوائبها، وأقبل على حبيبه الذي يحلّيه الجمال المطلق، في أسمى صوره المعنوية، ومن أخصّ خصائص هذا الحبيب كلّ ما في الكون من آيات الحق والخير والجمال.

ولمّا كنت قد تطرّقت في غير هذا المكان إلى التصوّف ومراحل تطوّره في دراسة جامعية رأيت أن أتوّج هذه الدراسة بدراسة عن ابن الفارض شاعر الصّوفية ومُحاميها.

وابن الفارض من الشعراء الذين عاشوا في القرن السادس، ونالوا شهرةً واسعةً في ميدان الشعر، وقدمدحه كثير من النقّاد الكبار أمثال ابن خلّكان صاحب كتاب وفيات الأعيان، والمناّوي صاحب الكواكب الدرّيّة الذي فضّله على شعراء عصره.

وقد رأيت أن أضع عنواناً لبحثي «ابن الفارض شاعر الغزل في الحبّ الإلّهي» وقسمت البحث إلى خمسة فصول وخاتمة.

فالفصل الأول جعلت عنوانه عصر الشاعر ومولده ومنشأه.

والفصل الثاني: التصوّف والعوامل التي أدّت إلى نشوئه.

والفصل الثالث: الغزل في الحبّ الإلّهي.

والفصل الرابع: شعر ابن الفارض.

أما الفصل الخامس فقد خصّصته لدراسة خصائص شعر ابن الفارض.

ثم ختمت البحث بخاتمة تحدّثت فيها عن خُلاصة ما أنجزته في بحثي آملاً أن أكون قد ساهمت بشيء في خدمة لغتنا العربية الجميلة التي نعشقها ونفتخر بها.

ثم ذكرت المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في بحثي.

الدكتور علي نجيب عطوي
أستاذ في الجامعة اللبنانية

الفصل الأول

عصره، مولده، ومنشأه

أولاً ـ عصر الشاعر:

أ ـ الحالة السياسية:

شَهِدَت الأحوال السياسية في العصر الأيوبي الكثير من الاضطرابات والصراعات بين أبناء البيت الواحد؛ فقد وقعت بين الملك الأفضل ملك الشام وبين أخيه العزيز عثمان أحداث جليلة تدخّل فيها الملك العادل أبو بكر بن أيوب وجاء من المشرق لينصر العزيز عثمان على أخيه الأفضل، وانحاز الظاهر صاحب حلب إلى أخيه الأفضل فترة من الزمن ولكن تمكّن العادل والعزيز من إقصاء الأفضل عن دمشق وتوليته بعض الولايات الشمالية، وتولّى العادل أبو بكر أمر الشام.

واستقر الأمر للعزيز عثمان على مصر وكانت مدة حكمه سنتين إلّا شهراً. وذكر المؤرّخون أنه كان عادلاً كريماً حَسَن الطَوِيّة والعقيدة والأخلاق مُحِبّاً للعلم والعلماء، كثير الاستماع للحديث، سمعه بمصر والإسكندرية وخالط الفقهاء، وأغدق عليهم، وسار في الرعيّة بأحسن سيرة.

والتفّ حوله جماعة من أُمراء أبيه ورجال دولته الكبار، وضمّ بلاطه كثيراً من أدباء مصر وشعرائها.

وقد شارك العزيز عمّه في بعض وقائع الشام ضدّ الصليبيين. وتولّى بعد العزيز ابنه الملك المنصور، وحاول الملك الأفضل العودة إلى مصر فجاءها متخفياً، ولكن عمّه العادل سمع بالخبر فجاء إلى مصر من الشام وهرب الأفضل ووزيره ضياء الدين.

وأرسل الملك العادل إلى ابنه الملك الكامل يستدعيه، وولّاه نائباً عنه بالديار المصرية، ثم تولّى المُلْك وكان عارفاً دينياً مهاباً شجاعاً.

وقامت أحداث بين العادل وأبنائه من جهة والفرنج من جهة أخرى في بعض ثغور الشام. كذلك خرج عليه ابن أخيه الملك الأفضل علي بن صلاح الدين وسلّم سميساط للسلطان السلجوقي صاحبْ بلاد الروم وانتمى إليه(١).

وهكذا كانت فترة حكم الملك العادل مليئة بالأحداث الجِسام والدسائس والمؤامرات والوقائع الحربية والخيانات بين أبناء البيت الأيوبي من ناحية، أو بينهم وبين الفرنج الذين كانوا يقيمون في بعض الثغور والجيوب في بلاد الشام وينتهزون الفُرَص للانقضاض كلما أحسّوا بالضعف أو بانشغال الأيوبيين فيما بينهم بالنزاع على السلطة، ولكن لم يلبث الإفرنج أن انقضّوا في أواخر أيام العادل

---

(١) مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، بتحقيق الدكتور الشيال، جـ ٣، ص ٢٥٨.

على مرج عكا بالشام ودمياط بمصر. وكان تجمعهم بعكا بقصد الهجوم على مصر بحراً من دمياط.

وفي السنوات التي تَلَت وفاة العادل حدثت أحداث جليلة متعدّدة بين أبناء العادل وأحفاده وإخوته وأبناء إخوته، وكان أبرزها ما حدث بين الملك العادل الثاني ابن الملك الكامل أيوب وبين الصالح نجم الدين أيوب من أحداث ووقائع للاستيلاء على مُلْك مصر انتهت بتآمر الصالح نجم الدين على ابن أخيه العادل والإيعاز بخنقه سرّاً والاستيلاء على سرير المُلْك بالديار المصرية.

وقد تعرّضت الدولة الأيوبية لهزّات كثيرة من الداخل والخارج أدّت إلى ضعفها وزوالها كقوة سياسية لعبت دوراً عظيماً في تاريخ العالم العربي والإسلامي في مرحلة حاسمة من مراحل تطوّره وصراعه مع القوى الخارجية الزاحفة من الغرب المسيحي، وكانت الهزّات التي تعرّضت لها دولتهم من الداخل ناجمة عن استمرار النزاع بين أفراد البيت الأيوبي.

وقد هزّ هذا النزاع كيان الدولة هزّاً شديداً، وساعده وفتّ في عضدها انقسام الجند فئات، وصراع تلك الفئات في الانتصار لواحد على الآخر، وخيانة هذا لنصرة ذاك، وكذلك بدأت الأحداث بين الأسدية والصلاحية وانتهت بين الخوارزمية والسلطان نجم الدين، وكان المماليك الذين أسرف سلاطين الأيوبيين في اجتلابهم سبباً آخر من الأسباب التي هدمت الدولة من الداخل.

أما في الخارج فقد تألّبت عليها جحافل الصليبيين عبر البحر، وأعوانهم الذين كانت جيوشهم لا تزال تحتل بعض الثغور في بلاد

الشام، وكانوا يتربّصون بهم الفُرَص ومنعتهم خلافاتهم الداخلية من طردهم.

كذلك كان خلاف الأيوبيين مع حكّام الموصل من آل زنكي.

ب ـ الحالة الاجتماعية:

كان الناس يخضعون في القرنين السادس والسابع الهجريين لنظمٍ اجتماعية لم يسبق لهم مشاهدتها في العالم الإسلامي، كانت نظماً طارئة أساسها الإقطاع الذي ساد العصور الوسطى في أوروبا والشرق.

وقد بدأ هذا النظام في الشرق الإسلامي أيام السلاجقة، وعلى التحديد أيام السلطان ملكشاه ووزيره العظيم نظام الملك، فقد أشار نظام الملك على السلطان بأن يقطع كل أمير وقائد جند في جيشه إقطاعاً في مُلْكه الواسع العريض بحيث يتكفّل كل أمير أو قائد بكل ما يتّصل بإقطاعه من النواحي الإدارية والمالية والعسكرية، على أن يخضع للسلطان مباشرة، ويقوم بأداء ما عليه من المال، ويكون هو وجنده تحت إمرته كلما دعا الداعي، أو كلما أمره السلطان بذلك.

والواقع أن نظام الإقطاع بتلك الصورة التي أوجدها ملكشاه ونظام الملك وزيره أدّى إلى قيام تنظيم عسكري قوي دقيق، تخرّج فيه فرسان ومُقاتلون ممتازون أمكنهم أن يصمدوا أمام فرسان أوروبا ونظمها العسكرية طوال الحروب الصليبية.

ولكن كانت لهذا النظام مساوئه إلى جانب هذه الميزات العسكرية، ذلك أنه قد أدّى إلى تقسيم الناس إلى طبقتين متناقضتين، إحداهما طبقة الأمراء وأصحاب الإقطاع ويلحق بهم التجّار الكبار، وأصحاب الثّراء من المقرّبين من الأمراء والسلاطين، ثم الطبقة الثانية، وهي الطبقة الدّنيا طبقة الشعب الفقير، وهي طبقة لا تملك شيئاً لأن الطبقة الأولى تملك كل شيء، وهؤلاء يعيشون عالة عليها، أُجَراء في الأرض أو كادحين في خدمة القصور وعمل السلاح ولإعداد آلة الحرب.

وقد كانت الأرض وما عليها مُلْكاً لصاحب الإقطاع، لهذا كان يتصرّف في إقطاعه من أرض وبشر وحيوان ونبات كما يشاء، ليس عليه رقيب ولا يحدّه قانون، اللّهمَّ إلّا السلطان وطبقة العلماء والقضاة، وهؤلاء يتبعون في أكثر الأحيان السلطان في عدله وجورِه، وكانوا يحكمون الشريعة الإسلامية وقد كان لأهل الحلّ والعقد أن يحوّروها بحيث تلائم الرغبات السلطانية، اللّهمَّ إلّا ما ندر من هؤلاء الرجال ممّن كانوا يقفون أمام تلك الرغبات فيُلاقون الاضطهاد كابن تيمية والعزّ بن عبد السلام.

وكان طبيعياً والحال كذلك ألّا يكون توزيع الثروة معتدلاً بين هاتين الطبقتين، كما كان طبيعياً أيضاً أن يتعرّض سَواد الشعب لنوبات وهزّات اقتصادية عنيفة في صورة مجاعات مُخيفة متتالية تجتاح الناس فتكتسح منهم الآلاف اكتساحاً.

وكان طبيعياً أن ينتج عن هذا الاضطراب وعدم التوازن في الدخول التجاء بعض الناس إلى كثيرٍ من ألوان الكسب غير

المشروع، وغير الطبيعي الذي لا يأتي عن طريق زراعة الأرض وفلاحتها، ولا عن طريق التجارة، ولا الأعمال المِهنية المختلفة، ولا عن الصناعة، إنما يأتي عن طريق ملتوية قد يكون أساسها السعي لاجتذاب الرزق من السلاطين والأمراء والطبقة الغنية عن طريق الاستجداء والتملّق في صور مختلفة متعدّدة.

وقد يبدو السلطان أو الأمير في صورة المتفضّل، أو الجَوّاد، الخيّر، المتصدّق فيجود على الناس بالأعطيات، والهِبات المالية، والهدايا العينية بالكِساء، أو الغذاء في المواسم والأعياد، فتعتبر هذه مكرمة ومأثرة له.

وهكذا كانت المقاييس في اعتبار هذه العصور مستمدّة من واقع العصر لا تقرن بعصرنا الذي نعيش فيه، فمفهومنا لمثل هذه الأمور يختلف عن مفهوم أولئك الناس، لأننا نعيش في قيم ومفاهيم غير تلك القيم والمفاهيم التي عاشوا فيها.

فمجتمعنا في القرن العشرين لا يعترف مثلاً بأن يمتلك الإنسان ـ أي إنسان ـ الأرض بمَن عليها، من مال وحيوان ونبات وإنسان، لا يعترف بأن الجهد الإنساني لا يعود على صاحبه، وإنما يعود على آخر هو صاحب الأرض، وهو كذلك لا يعترف بالكسب الذي يأتي عن طريق الهبة والأعطية، وإنما يعترف بالحق والمشاركة

وكان الأدب ـ وسيلة من وسائل الرزق ـ وكانت موضوعات التملّق تغلب على المواطنين من الشعراء، وكان الأمير أو السلطان أو القائد أو الرجل العظيم يأوي جماعة من هؤلاء سواء عن طريق

الدولة بتعيينهم في وظائف متعلقة بديوان الرسائل أو الدواوين الأخرى، أو عن طريق شخص كان يكفل لهم الرزق عن طريق راتب معلوم.

كذلك اتخذ الدين والصلاح والتقوى وسيلة من وسائل الرزق. وقد ظهرت جماعات لم يكن لها عمل في الحياة إلّا أنهم متديّنون صالِحون، وكان الأمير أو السلطان يتقرّب للناس بتقريب هؤلاء وإيوائهم، وهكذا ظهرت بِدعة التاكيا، ورباطات الصوفية، وكانت تضمّ جماعات وأشتات من الناس من مختلف بلدان العالم الإسلامي، يأكلون ويشربون ويدعون للأسياد بالخير والبركة إذا ما استمر المدد، أو يدعون عليهم بالويل والثبور والنكال إذا انقطعت الرواتب أو أُسيئت معاملاتهم.

وكانت بِدعة أن يوجد في كل مدينة كبيرة من مدن العالم الإسلامي رِباط للصوفية إلى جانب المسجد الجامع أو منفرداً في مكان من البلد، وكانت هذه الربط بمنزلة نزل ينزل بها هؤلاء الصوفية الصالحون الذين يطوفون أطراف العالم الإسلامي شرقاً وغرباً، ويقضون حياتهم هكذا في التنقّل والعيش الرخي الهادىء الهاني.

وكان لهذه الطبقة أثر كبير على الناس إذ أشاعت فيهم روح التوكّل والاستجداء، وأصبحت السلبية طابع تلك العصور عند الشعوب أو المحكومين، ولم تقم بينهم دعوات للتحرّر، لأنها كانت تُكبَت لأول ظهورها. كما كان الحكّام يعملون دائماً على أن يصرفوا عامّة الشعب عن المشاركة الجادّة في حوادث العصر. فكان

الجيش مثلاً متجلباً، وكان جيشاً مُحترِفاً، يعمل بالأَجْر لا بعوامل الوطنية والدفاع عن الأرض والمصالح.

وربما كانت الحروب الصليبية التي هدّدت كيان الشرق الإسلامي أول هزّة عنيفة أعقبت عصر الإقطاع الذي أوجده نظام الملك، وهزّتهم وأثارت فيهم النخوة والحَمِيّة، وجعلتهم يعيشون مع الأحداث ويعتبرون ما يجري على أرضهم شيئاً يتعلق بهم وبكيانهم ومستقبلهم.

وكان المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت يتكوّن من خليط أمشاج من عناصر وجنسيات متعدّدة متباينة في طبائعها، وأخلاقها، من العرب والترك والفرس والروم والأرمن، ومن سُلالات أوروبية استوطنت وتأقلمت. ولكلّ جماعة من هؤلاء تراثها الفكري والاجتماعي والديني.

ولا شك أن اختلاط هذه العناصر جميعاً أنبت أشياء كثيرة جديدة، في نظم المجتمع، وفي العادات، والتقاليد، وفي الأدب وفي الفكر وفي الدين.

وكان العنصر البارز في هذه الجماعات هو العنصر التركي، ثم الكردي، أما العنصر العربي فكان قد فَقَدَ سيطرته نهائياً في كثير من البقاع التي كان يغلب عليها، وإن ظلّت آثاره باقية في الشام والجزيرة وديار بكر وبعض أماكن أخرى متفرّقة في العراق ومصر. وقد صارت القبائل العربية تحيا حياة تُسايِر فيها الظروف بقدر الإمكان، وتحاول أن تلائم بينها وبين البيئة التي تعيش فيها، فتتزاوج وتستقر، وتأخذ عادات السكان وتقاليدهم، وإن كان بعضها

يحتفظ ببعض التقاليد العربية الموروثة، والعادات القبلية القديمة، وكانت بعض تلك القبائل تحتفظ بكيانها ولا تندمج في سكان الأقاليم التي تحلّ بها، وكانت تحارب لمصالحها أحياناً، وكان بعض الأمراء والحكّام يستغلّها لمصالحه فتثور وتحارب بقيادة قوّاد أقوياء وكانت تصطدم في معارك حامية مع الأتراك، وكثيراً ما كانت تنتهي بهزيمتهم.

وقلّ دور العنصر العربي في الأدب والثقافة بصفة عامّة، فلم ينبغ منهم علماء مشهورون، ولم يظهر شعراء مبرزون، وإن كان بعض الشعراء كالأبيوردي قد افتخر بنسبه العربي الأموي العبد شمسي وتغنّى به وبعنصره العربي طوال حياته في قصائده التي كانت تبدو عربية الطابع، وبدوية الصياغة والمعاني.

والعناصر الأخرى التي كان يتكوّن منها المجتمع الإسلامي عاشت إلى جانب هذين العنصرين، تندمج فيهما أحياناً، أو تنفرد بأقاليم معينة تغلب عليها، فالفرس مثلاً، كانوا قد بدؤوا يكوّنون قومية فارسية، ويعيدون أمجادهم القديمة ولغتهم، كما ظلّوا يحتفظون بتقاليدهم ونشاطهم السياسي والعلمي والأدبي طوال هذا العصر، أعني القرن السادس الهجري.

وقد نبغ منهم جماعة من المشهورين في السياسة وتدبير المُلْك «كنظام الملك»، كما ظهر من رجال الفكر أمثال الزمخشري والرازي وعمر الخيّام وغيرهم.

والحقيقة أن أهم ما ميّز هذا العصر عن غيره هو كثرة علماء الفرس، وكثرة رحلاتهم من المشرق إلى المغرب والعكس،

والطواف بكثيرٍ من المدن الإسلامية لطلب العلم أو لتدريسه لطلابه من المسلمين، فيستفيدون ويفيدون.

وقد تكون الصورة السابقة للمجتمع الإسلامي في هذا العصر مصبوغة بلون قاتم، إلّا أننا لا ينبغي أن نغفل عن بعض جوانبها المشرقة، فإنه على الرغم مما كان يسود المجتمع من العيوب والمفاسد، قامت كثير من الأعمال الإنشائية والعمرانية على أيدي بعض الشخصيات القوية الممتازة، الذين يتمتعون بروح بنّاءة خلّاقة، وكان من هؤلاء نظام الملك، ونور الدين محمود، وصلاح الدين.

وبالرغم من كثرة الحروب التي أثقلت كاهل الناس وأرهقتهم إلّا أن بني أيوب لم يحرموا أنفسهم، ولا أمراء أجنادهم من النعيم. وقد حقّق كثيرون منهم ثروة عظيمة وعاشوا في بحبوحة.

ويذكر المؤرّخون أنه عند زواج الملك الظاهر غازي لابنة عمّه حنيفة خاتون جهّزها والدها العادل أتمّ تجهيز فوصلت إلى حلب في تجمّل عظيم وقَدِمَ معها من القماش والآلات وأنواع المصوغات ما يحمله خمسون بغلاً وثلاثمائة جمل، ومن الجواري والوصائف والإماء والحرائر ما يحملهنّ مائة جمل. وذكر أنه كان في خدمتها مائة جارية، كلّهنّ مُطرِبات يلعبن بأنواع الملاهي، ومائة جارية كلّهنّ يعملن بأنواع الصناعات البديعة.

«وقدّم لها الملك الظاهر خمسة عقود جوهر قيمتها مائة ألف وخمسون ألف درهم، وعصابة مجوهرة لا نظير لها، وعشر قلائد من العنبر المُذَهّب، وخمساً غير مذهّبة، ومائة وسبعين قطعة من الذهب

والفضة، وعشرين تختاً من الثياب المختلفة الألوان، وعشرين جارية وعشر خدم»[1].

وأكثَرَ ملوك الأيوبيين من اقتناء المماليك حتى إنهم كانوا يجلبونهم من أسقاع آسيا من الترك، وزادوا زيادة كبيرة. وكان للملك الصالح نجم الدين ألف مملوك منهم بالروضة، فكانوا يسبون الحريم ويأخذون الأموال. وقد عاثَ هؤلاء في البلاد فساداً، وكانوا من أسباب اضطراب الأمن لكثرة شغبهم واعتدائهم على الناس وممتلكاتهم.

جـ - الحالة الاقتصادية:

نشطت الحركة الاقتصادية بصفة عامّة في هذا العصر على الرغم مما كان يسوده من اضطراب نتيجة للحروب المستمرة بين الشرق والغرب، أو بين أمراء الشرق أنفسهم، فكانت التجارة تنتقل من الشرق إلى الغرب عبر البحر المتوسط، أو البحر الأحمر.

وكان لهذه التجارة أثر كبير في حياة الناس، وفي أحوال معيشتهم، وفي ميزانيات الحكومات ومشروعاتها.

وقد اشتغل كثير من سكان مصر والشام بالتجارة وأثروا من ورائها، كما أنها أوجدت أعمالاً وصناعات لم تكن معروفة من قبل، ونشطت صناعات أخرى محلية، كصناعة الأقمشة الحريرية في تنيس والإسكندرية ودمياط، وكان يصدّر منها إلى بلاد الشرق وأوروبا.

(١) مفرج الكروب، جـ ٣، ص ٢١٤.

وكانت مصر والشام بموقعهما الممتاز وسط العالم الإسلامي، وفي سرة العالم القديم النافذة المُطِلّة على البحر المتوسط مركزاً هاماً للتجارة من الشرق والغرب في أوروبا في هذه العصور. وقد لاقت فيها تجارة أوروبا ومصنوعاتها من البندقية وجِنوة بتجارة الصين والهند وأواسط آسيا»[١].

ولم تكن التجارة في مصر والشام وبعض البلاد العربية في المنطقة حرّة، بل كانت تحكمها قيود واحتكارات، فقد كان بعض الأمراء والوزراء وكبار التجّار يحتكرون لأنفسهم أصنافاً خاصّة، كما فعل مثلاً الوزير الصالح بن رزيك أيام العاضد الفاطمي فقد احتكر لنفسه الغلّات، وكانت هذه سِيرة مذمومة كما ذكر ابن خلّكان»[٢].

وكانت مصر مسلكاً لتجارة اليهود الذين يتكلمون العربية والفارسية والرومية والفرنجية والأندلسية وغيرها، وكانوا يسافرون من المشرق إلى المغرب ومن المغرب إلى المشرق، يجلبون من الغرب الخدم والجواري والغلمان والفِراء والسيوف»[٣].

وعلى الرغم من هذا، كانت تحدث هزّات اقتصادية عنيفة قد تُودِي بالكثيرين وتودِي إلى المجاعات وانتشار الكساد، ثم الأوبئة. ومرجع ذلك إلى أسباب عدّة، منها انخفاض النيل في مصر، وعدم سيطرة الحكومة على تصريفه لانعدام الوسائل والمعرفة العلمية بأصول الريّ في بلد جلّ اعتماده على الزراعة، وانصراف الفلاح

(١) كتاب الروضتين، جـ ١، ص ٢٠٥.
(٢) وفيات الأعيان، جـ ٢، ص ٢٩٤.
(٣) مصر في العصور الوسطى، ص ٤٣٣.

عن فِلاحة أرضه والعناية بها لأنـه يرى أن ثمرة كدّه تذهب لغيره.

وكذلك كان الحال في الشام والبلاد المجاورة، ولعلّ أهم ما حدث في مصر والجزيرة والموصل والشام من غلاء ومجاعات ما كان سنة ٥٧٤ هـ.

قال ابن الأثير: «وفي سنة ٥٧٤ هـ اشتدّ الغلاء، وعمّ أكثر بلاد العراق ومصر وديار بكر وديار الجزيرة والشام وغير ذلك من البلاد ودامت إلى أن انقضت السنة»[١].

وكانت أشدّ المجاعات فتكاً في مصر في عهد العادل ابن أيوب فقد استمرت المجاعة من سنة ٥٩٦ هـ إلى سنة ٥٩٩ هـ، وكان أشدها سنة ٥٩٧ هـ[٢].

وكان سببها انخفاض النيل فانتشر القحط، وانعدمت الحبوب واشتد البلاء، وكتب العماد الأصفهاني يصف ذلك كله فيقول: «وفي سنة ٥٩٧ هـ اشتد الغلاء، وامتدّ البلاء، وتحقّقت المجاعة وتفرّقت الجماعـة، وهلك القـوي، فكيف الضعيف، ونحف السمين، فكيف العجيف، وخرج الناس خوف الموت من الديار، وتفرّق فريق مصر في الأمصار. ولقد رأيت الأرامل على الـرمال، والجِمال باركة تحت الأحمال، ومراكب الفرنج واقفة على ساحل البحر كالرَّخم تسترقّ الجِياع باللقم»[٣].

---

(١) الكامل في التاريخ، جـ ٤، في تلك السنة.
(٢) إرشاد الأريب، جـ ٧، ص ٤٣.
(٣) مرآة الزمان، جـ ٨، ص ٤٧٧.

ومما زاد الحالة سوءاً كثرة الحروب واتصالها، مما تطلّب كثيراً من الأموال والقوت، وكانت النتيجة زيادة الضرائب، وإرهاق الناس فلّاحهم وتاجرهم.

ولا شك أن هذه الهزّات الاقتصادية العنيفة قد أثّرت كثيراً في نفوس سكّان هذا الإقليم (مصر والشام والعراق) وفي حالة المجتمع الإسلامي في هذه البلاد.

د ـ الحالة الثقافية:

عاش ابن الفارض في عصر الأيوبيين، وهو عصر عُرِفَ عنه بحبّه لإحياء الفكر والثقافة العربية والإسلامية، بالإضافة إلى اهتمامه بإحياء السياسة، وقد اشتمل الإحياء العلوم الشرعية، والاهتمام بالقرآن الكريم، والحديث النبوي.

ولتحقيق هذه الغاية النبيلة راح الحكّام يشجّعون العلماء، ويتسابقون إلى تقريب الفقهاء والحفّاظ والقرّاء.

ولم تقتصر جهود الحكّام الأيوبيين على تشجيع العلم، بل راحوا هم ينهلون منه، ويوجّهونه الوجهة التي تخدم مصالحهم ووجودهم، ويأتي في طليعة الحكّام الأيوبيين المُشَجّعين للعلم الأفضل بن صلاح الدين، والملك المعظّم عيسى بن العادل الذي لُقِّبَ بمأمون بني أيوب، والملك المنصور داود، والكامل بن العادل الذي تولّى على مصر زمناً طويلاً وعُرِفَ بحبّه الكبير للعلماء، وبنائه للمدارس.

وفي عهد هؤلاء الحكّام وغيرهم من الأيوبيين كثر بناء

المدارس، ودور الحديث والفقه، ولتحقيق هذه الغاية بذل الحكّام كلّ ما في وسعهم لتوفير الأساتذة من أقطار العالم الإسلامي. وقد اشتهرت كمنارات للعلم كثير من العواصم كالقاهرة والإسكندرية ودمشق وحلب وبغداد والموصل، وأصبحت هذه البلدان وغيرها قِبلَة لقُصّاد المعرفة من سائر بلدان العالم العربي والإسلامي في المشرق والمغرب.

هذه النهضة العلمية في هذا العصر وبهذا الشكل تثير في نفس المؤرّخ والباحث في تاريخ الأدب الاستغراب على حدٍّ سواء؛ إذ كيف يمكن للعلم أن يزدهر، وللأدب أن ينمو في عصر سادته الفِتَن المتواصلة، وغلبت عليه الأحداث الكبار، أحداث الحروب الصليبية التي عصفت بالشرق الإسلامي سنين طويلة. ولكن يبدو كما يرى الباحثون أن الشرق قد اعتاد أن تسير الأحداث العنيفة جنباً إلى جنب مع الثقافة والفن.

وقد اعتمدت حركة البعث العلمي والأدبي في هذا العصر على التراث الإسلامي الزاخر في العصور السابقة، وكان الدافع إليها والمُحَرِّك القوي إحياء الشعائر الإسلامية، والاهتمام بالقرآن قراءةً ودرساً وتفسيراً، وبالعلوم المتّصلة به كالحديث وجمعه وروايته وحفظه وشرحه، وذلك على أثر فترة من الزمن طغت فيها عناصر الثقافة اليونانية البعيدة عن روح الإسلام، كفلسفة الدهريين والمناطقة والملاحدة على عقول العلماء والمتعلمين في العصر السابق لعصر الأيوبيين، ونشأت نتيجة لذلك تيارات متعدّدة، تتّجه اتجاهات شتّى بالعقيدة الإسلامية وتكاد تنحرف بها وبمقوّماتها عن

الطريق السوي. كذلك كان لاشتداد الحركات العقلية عند مفكّري الإسلام أثره في صَرْف الناس عن طريق السُّنّة وهو القرآن والحديث. ولعلّ أشدّ تلك الحركات أثراً في الفكر الإسلامي حركة المعتزلة والمتكلمين التي ظهرت منذ أواخر القرن الثاني للهجرة واشتدت في القرن الثالث، ثم حركة السّنيّة والباطنية الذين احتضنوا آراء المعتزلة والمتكلمين في العراق ومصر وكانت مدارسهم وعلماؤهم دائبة على تدريس تلك العلوم.

وحركة البعث العلمي كان منطلقها مراكز علمية متعدّدة في طليعتها: المسجد والمدرسة والمكتبة العامّة والخاصّة. وقد اهتم المؤرّخون في كتاباتهم بالحديث عن المكتبات بشكل خاصّ لأهميتها وأهمية الكتب التي كانت تحتويها. فهذا أبو شامة يتحدّث عن مكتبة القصر الفاطمي فيقول: «كانت من عجائب الدنيا، لأنه لم يكن في جميع بلاد الإسلام دار كتب أعظم من الدار التي بالقاهرة في القصر، ومن عجائبها أنه كان بها ١٢٢٠ نسخة، من تاريخ الطبري، ويقال إنها كانت تحتوي على ألف ألف وكان فيها من الخطوط المنسوبة شيء كثير»[١].

ويقول العماد الأصبهاني متحدّثاً عن هذه المكتبة أيضاً: «كان بها من الكتب المنتخبة بالخطوط المنسوبة والخطوط الجيدة نحو مائة ألف مجلد، وكانت في مختلف العلوم والفنون: في الأدب والشرع، والنجوم، والمنطق والعلوم الطبيعية والهندسية، والتاريخ، والتفسير، كما أنها كانت تحوي من الكتب الكبار وتواريخ الأمصار

---

(١) الروضتين، لأبي شامة، طبع مصر سنة ١٢٨٨ هـ، جـ ١، ص ٢٠٠.

ومصنفات الأخبار مما يشتمل كل كتاب على خمسين أو ستين جزءاً مجلداً»(١). وكانت الكتب داخلها محفوظة في خزائن مقسّمة. قال العماد «وخزائنها في القصر مرتبة البيوت مقسّمة الرفوف مُفَهرسة بالمعروف»(٢).

وظل عشق علماء المسلمين للكتب يفوق كل شيء؛ إذ كانت الكتب المتنفّس لهم، يضمنونها آراءهم، وكوامن أفكارهم، لأنه لم تكن لديهم وسائل أخرى لبثّ هذه الآراء، فقد انعدمت عندهم الاجتماعات والخطب التي كانت سائدة مثلاً في العصر الجاهلي في الأسواق والمواسم، كما انعدمت المنتديات السياسية والأدبية التي كانت سائدة في العصر الأموي والعصر العباسي وخاصة بالكوفة والبصرة والمربد وبغداد.

وذكر فيليب حتّي «أن المسلمين قد وجدوا في الكتب التسلية الوحيدة، لأنه لم تكن حياتهم تألَف المحافل السياسية ومسارح التمثيل المعروفة منذ القِدَم في بلاد اليونان والرومان، مما اقتضى أن تكون الكتب ـ وحدها تقريباً ـ السبيل إلى تحصيل المعرفة»(٣).

وإذا ضاقت سُبُل العيش بالأدباء عمدوا إلى بيع مكتباتهم والحَرْقة تستعرّ في قلوبهم، والغصّة تقتل أنفاسهم.

فقد رُوِيَ أن ابن حمدون الكاتب عندما تقاعد به الدهر، وبطل عن العمل أخرج كتبه ليبيعها وعيناه تذرفان الدموع كالمُفارِق

(١) الروضتين، لأبي شامة، طبع مصر سنة ١٢٨٨ هـ، جـ ١، ص ٢٦٨.
(٢) مصر في العصور الوسطى، للدكتور حسن إبراهيم حسن، ص ٤١٢.
(٣) تاريخ العرب، للدكتور فيليب حتّي، جـ ٣، ص ١٧٠.

لأهله الأعزّاء، والمفجوع بأحبابه الأودّاء؛ وكان معه ياقوت فواساه فردّ عليه قائلاً: حسبك يا بني، هذه نتيجة خمسين سنة من العمر أُنفِقَت في تحصيلها، وهَبْ أن المال يتيسّر والأجَل يتأخّر وهيهات - فحينئذ لا أحصل من جمعها بعد ذلك إلّا على الفِراق الذي ليس بعده تَلاقٍ. وأنشد بلسان الحال(١):

هَب الدَّهْرَ أرضاني وأعتَبَ صِرفَه
وأَعْقَبَ بالحُسنَى، وفكَّ من الأسْرِ
فمَن لي بأيام الشَّباب التي مَضَتْ
ومَن لي بما قد مرَّ في البُؤْسِ من عمري

كما كان لرحلات العلماء في بلاد المسلمين أثر كبير في نشر العلم، والإكثار من المتعلّمين، مما جعلت المسلمين وأمراءهم يوجّهون عنايتهم إلى هؤلاء المسلمين العلماء، فيبنون لهم الرُّبَط والمدارس والنزل التي تأويهم وتوفّر لهم الراحة وتكفل سُبُل الرزق ليتفرّغوا للدرس والعلم، ولا يشغلهم عنه اهتمامهم بأمور العيش والكسب، وكان العلماء يُقابَلون في كل بلد يحلّون به في مصر والشام بالاحترام والإكرام من الناس عامّتهم وخاصّتهم على السّواء.

فقد رُوِيَ أن ابن نجيّة أحد علماء الحنابلة كان يملك في داره

(١) إرشاد الأريب لمعرفة الأديب «معجم الأدباء»، لياقوت الحموي، تحقيق الدكتور الرفاعي، جـ٣، ص ٢١٠.

عشرين جارية للفراش، وكان يعمل في دور الملك ويعطيه الخلفاء والملوك أموالاً كثيرة[1].

ومن العوامل التي أثّرت كذلك على الثقافة والعلم في هذا العصر، الحروب الطويلة التي استعرّت بين الشرق الإسلامي العربي والغرب المسيحي الإفرنجي وكان ميدانها الشرق الأوسط، ومصر والشام على الأخصّ وكان من أثر تلك الحروب ما كتب العلماء في الحروب والجهاد لحضّ المسلمين على الدفاع عن أرضهم ودينهم ولغتهم، كذلك هذه الآثار العديدة في الأدب شعره ونثره التي كانت من وحي تلك الحروب، كما تأثّرت اللغة العربية أيضاً بكثير من الألفاظ اللاتينية الدخيلة نتيجة الاختلاط والاتصال بين الفرنجة والعرب[2].

وأوضح ما ظهر في الحياة الفكرية لهذا العصر اشتداد دعوة أهل السُّنّة ومحاولة تطبيق مناهج الدراسة العربية في الحديث والسُّنّة على الدراسات الأخرى، ثم مُعاداة كل ما جاء إلى العربية والإسلام من علوم دخيلة، وخاصّة ما يتّصل منها بالمنطق والفلسفة، وما يضرّ منها بأصول العقيدة والعلوم الإسلامية، ويخرج في صور دعوات فكرية عقلية مثل دعوة المعتزلة والأشعرية وأمثالهم.

وقد شنّ أهل السُّنّة يسندهم السلاطين والأمراء حملة شعواء على هؤلاء المتكلمة لتقويض تعاليمهم وعدم تلقّف الناس لها، كما لم يسمحوا لهم بأن يعيشوا إلى جِوارهم.

---

(١) مرآة الزمان، ليوسف قزاوغلي، طبعة الهند، جـ ٨، ص ٥١٥.
(٢) الروضتين، جـ ١، ص ١٩٧.

كما حدث صراع آخر بين أهل السُّنّة وأقطاب الأشعرية. وقد انبرى الغزالي للأشعرية والفلاسفة، مُحاوِلاً تحطيم كل منهما، في كتاباته، وبناء العقيدة الإسلامية على أُسس جديدة تقوم على التجربة النفسية، وتهدف إلى الرجوع بالإسلام إلى الروح والخلوص من الشوائب التي علقت به، وقد مكّن لطريقة الصوفيّة المعتدلين من مذاهب أهل السُّنّة، وصوّر طريقته هذه في كتابه «المنقذ من الضلال»، وقد بسّطها وفصّلها تفصيلاً، ودعّم أصولها في كتابه «إحياء علوم الدين»[١].

وهكذا كان الغزالي بمثابة المفكّر الكبير والإمام الذي أرسى قواعد المذهب السنّي في القرنين الخامس والسادس، كما أنه وضع الأُسس الجدلية للتصوّف فاكتسب به قوة.

وقد شاع التصوّف في هذا العصر وأصبح فيما بعد غالباً على الاتجاه الديني، بل أصبح تيّاراً من تيّارات الفكر الإسلامي، ورافِداً كبيراً من روافد الأدب.

ثانياً ـ مولده ومنشأه:

ينتمي ابن الفارض في نسبه إلى بني سعد[٢] ووالده حمويّ الأصل قَدِمَ إلى مصر وسكن فيها، وكان يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكّام فلقّب بالفارض[٣]، وقيل إنه كان رجل

(١) تاريخ الأدب العربي، لجب، ص ٨٥.
(٢) هي قبيلة السيدة حليمة مُرضِعَة النبي محمد ﷺ.
(٣) شذرات الذهب، جـ ٥، ص ١٤٩.

فضل وجاه يتصدّر مجالس الحكم والعلم، حتى تطلّب منه أن يكون قاضي القضاة فامتنع ونزل عن الحكم. واعتزل الناس وانقطع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر.

وفي مصر ولد ابن الفارض أبو القاسم عمر بن علي فعمد والده إلى تثقيفه وتكييف نزعاته النفسية. قال ابن العماد الحنبلي متحدّثاً عنه: «نشأ تحت كنف أبيه في عفاف وصيانة وعبادة، بل زهد وقناعة وورع، وأسدل عليه لباسه وقناعه. فلما شبّ وترعرع اشتغل بفقه الشافعية» وأخذ الحديث عن ابن عساكر(١).

عُرِفَ منذ صغره بميله إلى التديّن والتلذّذ بالتجرّد الروحي على طريقة المتصوّفين، فكان يستأذن والده في الانفراد للعبادة والتأمّل، ويظهر أنه كان في جبل المقطّم مكان خاص يُعْرف بوادي المستضعفين يختلف إليه المتجرّدون(٢) فأحبّ ابن الفارض الخلاء فيه، فتزهّد وتجرّد وكان يأوي إلى ذلك المكان أحياناً(٣)، ثم انقطع عنه ولزم أباه. فلما توفي الوالد عاد الولد إلى التجريد والسياحة الروحية، وسلوك طريق الحقيقة فلم يفتح عليه بشيء، فأشار عليه رجل بقصد مكة، فقصدها وأقام فيها مجاوراً نحواً من ١٥ سنة. وهناك بين المناسك المقدسة نضجت شاعريته وكملت مواهبه الروحية. ثم عاد إلى مصر، وكانت يومئذٍ تحت سيادة الأيوبيين.

أثارت شخصية ابن الفارض اهتمام الكثير من أهل زمانه، ومن

---

(١) شذرات الذهب، جـ ٥، ص ١٤٩.

(٢) الديوان، ص ٦.

(٣) شذرات الذهب، جـ ٥، ص ١٤٩.

الرّواة الذين راحوا يُغدِقون عليه الأوصاف العالية التي لم يعرفها أحد من أهل زمانه.

فقال عنه صاحب العبر: «هو حجّة أهل الوحدة، وحامل لِواء الشعراء»، وقال الشيخ عبد الرؤوف المنّاوي في طبقاته: الملقّب في جميع الآفاق بسلطان المُحِبّين والعشّاق، المنعوت بين أهل الخلاف والوفاق بأنه سيّد شعراء عصره على الإطلاق له النظم الذي يستخفّ أهل الحلوم والنثر، عكف عليه الأئمة، وقصد بالزيارة من الخاصّ والعامّ حتى أن الملك الكامل كان ينزل لزيارته، وسأله أن يعمل له قبراً عند قبره بالقبّة التي بناها على ضريح الإمام الشافعي فأبى وكان جميلاً نبيلاً[1].

وقال عنه صاحب البداية والنهاية: إنه ناظِم التائية في السلوك على طريقة المتصوّفة المنسوبين إلى الاتحاد[2].

وقال ابن خلّكان عنه: «سمعت أنه كان رجلاً صالحاً كثير الخير على قدم التجرّد له ديوان شعر لطيف، وأسلوبه فيه رائق ظريف، ينحو منحى طريقة الفقراء»[3].

نستطيع أن نستخلص من أقوال المؤرّخين بعض صفات شخصية ابن الفارض. فقد كان كثير التأثّر بعنصر الجمال ينسحر حتى من جمال الشكل في الجمادات، كما يسحره جمال الألحان ـ

---

(١) شذرات الذهب، جـ ٥، ص ١٥٠.
(٢) البداية والنهاية، لابن كثير، دار الكتب العلمية، مج ٧ وجـ ١٣، ص ١٥٤.
(٣) وفيات الأعيان، جـ ١، ص ١٣٦، طبعة محيي الدين عبد الحميد، سنة ١٩٤٨ م.

فإذا سمع إنشاداً جميلاً استخفّه الطرب فتواجد ورقص ولـو على مشهد من الناس»[1].

وكان ميّالاً إلى الخلوة والتقشّف، فقد هامَ بأودية مكة يستأنس بوحشتها، وقد عبّر عن ذلك بقوله:

وأبْعَدَني عن أربُعي بُعد أربعٍ
شبابي وعَقْلي وارْتِيَاحي وصِحَّتي
فلي بَعْدَ أوطاني سُكُونٌ إلى الفلا
وبالوحْشِ أنسي إذ مِنَ الإنْس وحشتي

وفي ذلك ما يشير إلى حبّه التأمّل بالجمال الطبيعي والبُعْد عن ضجيج الناس ومتاعبهم[2].

فالشاعر كان صوفيّاً يسلك طريقة أهل الورع والزهد[3].

أما ميزات ابن الفارض الأخلاقية فهناك شبه إجماع على نعته بسموّ الخلق ومن رقّة وإيناس وكرم وترفّع عن حطام الدنيا[4].

فهو لم يكن من الذين يصطنعون التديّن طمعاً بالحصول على المال، أو شرف المقام، بل كان التديّن طبعاً فيه يرفعه عن الشهوات

---

(١) شذرات الذهب، جـ ٥، ص ١٥٢.
(٢) المصدر نفسه، جـ ٥، ص ١٥٠.
(٣) عوارف المعارف، للسّهروردي على هامش الأحياء، للغزالي، مصر سنة ١٣٠٢ هـ.
(٤) ابن خلّكان في ترجمته، جـ ١، ص ١٣٦ وما بعدها. وشذرات الذهب، جـ ٥، ص ١٥٠.

والأطماع المُعيبة. وقد عرف الناس له ذلك فأكرموه ورفعوه إلى مَصافِ الصالحين.

«كان إذا حضر في مجلس يظهر على ذلك المجلس سكون وهيبة، وسكينة ووقار. ورأيت جماعة من مشايخ الفقهاء والفقراء وأكابر الدولة من الأمراء والوزراء والقضاة ورؤساء الناس يحضرون مجلسه وهم في غاية ما يكون من الأدب معه والاتّضاع له وإذا خاطبوه فكأنما يخاطبون ملكاً عظيماً»[1].

فرجل كابن الفارض الشديد الإحساس والتأثّر، الكثير الخلوة والتأمّل، الورع المترفّع عن حُطام الدنيا، المُحِبّ لحُسْن الصّحبة، الكثير الخير، لا يُستغرَب أن تفيض نفسه بقصائد الوَجْد والهيام، وأن ينال من مُعاصِريه ومَن تَبِعَهم جميل الذِّكْر والإكرام.

---

(١) الديوان، ص ٦.

الفصل الثاني

التصوّف والعوامل التي أدّت إلى نشوئه

اتخذت حركة التصوِّف أو الصوفية صبغة إسلامية وتملّكت مشاعر العامّة وعواطفهم، وطَغَت على المجتمع العربي الإسلامي ظاهرة اجتماعية خطيرة شغل بها الناس حتى الخاصّة منهم. وهذا اللون من ألوان العقيدة كان نتيجة لعوامل اجتماعية واقتصادية وثقافية هامّة.

فقد سادَ العصر الذي نتحدّث عنه والعصور التي سبقته مظالم اجتماعية ومساوىء في الحكم والإدارة، واستبداد وعدم استقرار، لكثرة الحروب والفِتَن الداخلية، وكثرة المجاعات والأوبئة التي كانت تحصد أرواح الملايين من البشر، ثم تلك البلبلة الدينية الناشئة من الفِرَق الدينية المختلفة المتنازعة المتناحرة، والمذاهب الاجتماعية الناشئة والتي تحمل في داخلها بعض مبادىء الفوضى والهدم، ثم اختلاط المجتمع العربي الإسلامي في هذا الوقت بأجناس وشعوب مختلفة لعلّ أهمها شعوب اليونان والهند وفارس. مما كان لهذه الشعوب أكبر الأثر في الفكر العربي الإسلامي عامّة وبحركة التصوّف الإسلامية خاصّة.

وقد أشار بعض المستشرقين إلى أن تأثير البوذية الهندية يظهر

في بعض عناصر التصوّف الإسلامي كفكرة الغناء الصّوفي، فنكلسون يُشير «إلى أن التصوّف الإسلامي لم يَخْلُ من آثار بوذية، وأن فكرة الغناء التي يعتبر أبو يزيد البسطامي أول مَن تكلّم فيها من المتصوّفة المسلمين كلاماً واضحاً قد جاءت من أصل بوذي.

كما أن الصوفية من ناحية كونها تثقيفاً خلقياً للنفس، وتأمّلاً زهدياً، وتحرّراً عقلياً، مدينة بالكثير للبوذية. غير أن هنالك اختلافاً أصيلاً بينهما ـ فهما في روحيهما ـ متعارضان البوذي يقوم نفسه بنفسه، أما الصّوفي فبمعرفة ربّه وحبّه»[1].

ويشير المستشرق (دي لاسي أوليري) إلى هذه الحقيقة نفسها عند حديثه عن حياة الزاهد أبي إسحاق إبراهيم بن أدهم، حيث يقرّر أن البوذية كان لها تأثير في الإسلام، متمثّلاً في حياة (إبراهيم بن أدهم) فيقول: (ولكن النظرة الفاحصة إلي سِيرته توضح أنها نسخة إسلامية من حياة (غوتاما بوذا) ويبدو معقولاً أن نفرض أن المسلمين وقفوا على هذه السيرة في (مرو) حيث انتشرت الرواية البوذية.

أو يحتمل أن هذه القصة قد دخلت الدوائر الإسلامية أوائل العصر العباسي[2]، ونحن نودّ الآن أن لا نسلّم بهذين الرأيين تسليماً تامّاً، بل علينا أن نناقشهما بشيء من الموضوعية لنأخذ ما يتلاءم مع الحقيقة ونرفض ما يزيد عليهما.

---

(١) الصّوفيّة في الإسلام، لنكلسون، ص ٢٢، ترجمة أبو العلاء عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٥٦ م.

(٢) مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، لأوليري دي لاسي، ص ١٩٧. وتاريخ الشعوب الإسلامية، لبروكلمان، جـ٣، ص ٣٩.

فالحقيقة التي لا يدخلها الشك هي: أن التصوّف بوجه عامّ إنما هو عنصر أساسي في جميع الأديان الكبرى. فلكل دين مظهره أو جانبه الخفيّ، الذي يرى أن هناك سرّاً غامضاً خفيّاً، يكمن وراء ما يفصل بين ما هو إنساني، وما هو إعجازي، أو فائق للطبيعة البشرية. وقد ظهرت في كل دين من الأديان فئة لم تقنع بما تقدّمه إليها التعاليم والنظم الدينية، أو تنظر إلى تلك التعاليم بنفس الطريقة التي ينظر بها بقيّة الناس، بل إنهم على العكس من ذلك يتوقون إلى الاتحاد الذاتي بالخالق. ومن هنا كان التصوّف يعتبر تجربة ذاتية وعاطفية في المحل الأول، ولذا فإنها تختلف من دين إلى آخر، بل من جماعة صوفية لأخرى أو من شخص لآخر.

من هنا يجب علينا أن لا نُعيد ظهور أيّة ظاهرة في أيّة ديانة إلى ديانة أخرى، وأن نقول بأنها وليدة هذه الظاهرة، لمجرد أنها تتلاقى معها في بعض الأمور، وتختلف عنها في أمور كثيرة. وهذا ما أشار إليه نكلسون نفسه حين اعترف بأن نهج التصوّف الإسلامي وتطبيقه لآرائه، يختلف اختلافاً كبيراً عن نهج، وتطبيق التصوّف البوذي.

فالمتصوّف المسلم يعتمد في تهذيبه لنفسه على معرفة كاملة بالله وبوجوده ومحبته له، بينما المتصوّف البوذي يعتمد في تهذيب نفسه على مجرد ذاته فقط وشتّان ما بين التهذيبين.

أما القول بأن حياة إبراهيم بن أدهم رضي الله عنه نسخة عن حياة (غوتاما بوذا) فإذا نحن سلّمنا بأن بداية مرحلة حياة إبراهيم بن أدهم الصوفيّة جاءت متشابهة إلى حدٍّ ما مع بداية حياة بوذا الصوفية، وأنهما كانا من سُلالة الملوك، فإننا لا نستطيع أن نسلّم بأن

كُلاًّ منهما عاش أو طبّق على نفسه معيشة تقشفية متشابهة مع الأخرى. فالأخبار التي تناولت حياة إبراهيم بن أدهم بعد تصوّفه تدل على أنه كان يعيش الوجه الإيجابي للتصوّف بمعنى أنه اعتمد في معيشته اعتماداً كليّاً على نفسه. فقد كان يعمل في الحصاد، وحفظ البساتين والحمل والطّحن، ويشترك مع الغُزاة في قتال الروم[1].

فيكون بهذا العمل قد حافظ على تعاليم الإسلام التي تحثّ على العمل وكسب الرزق بعرق الجبين مع الاحتفاظ بمبدأ عدم الطمع بالدنيا والانصراف الكلّي عن الاهتمام بها.

أما سيرة (بوذا) فقد اتخذت الجانب السلبي من التصوّف، فقد نبذ الدنيا جملةً وتفصيلاً، وعاش عيشة الراهب الذي يعتمد في عيشه على أرزاق الآخرين، من هنا يتّضح الفارق الكبير بين المنهج الذي وضعه كلٌّ من إبراهيم بن أدهم وبوذا لنفسه.

وممّا قيل عن تأثير البوذية أيضاً في التصوّف الإسلامي: إن حياة التسوّل التي يحياها الصّوفيّون، والتي تدفعهم إلى ترك الدنيا ما هي إلّا أمور تُحاكي حياة الرّهبان السائحين الهنود[2].

قد يكون الصّوفيّون المسلمون قد تأثّروا بطريقة حياة الرهبان الهنود، ولكنهم لم يتأثّروا بهم من حيث التطبيق العملي لهذه الحياة ذلك أننا لم نسمع قطّ من روايات التاريخ أن المتصوّفة المسلمين كانوا يتسوّلون أو يتّخذون التسوّل طريقة للعيش، وإذا كان هنالك

---

(١) تهذيب ابن عساكر، جـ ٢، ص ١٦٨.
(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام، لجولدتسيهر، ص ١٥٩.

حادثة ما جَرَت من هذا النوع، فإنها لم تَجْرِ إلّا عرضاً كما حدث مثلاً لإبراهيم بن أدهم وهو في طريقه إلى مكة فقد أُصيب هو وخادمه بجوع شديد لم يعد باستطاعتهما تحمّله، فدفع لخادمه برقعة كتب عليها بعض أبيات من الشعر، وطلب منه أن يعطيها إلى أيّ شخص يلتقي به في الطريق، فدفعها إلى رجل يركب بغلة فأخذها وقرأ ما فيها فبكى تأثراً ثم دفع إلى الخادم بصُرّة فيها ستمائة دينار[١] هذه الحادثة وما شابهها لا تدلّ دلالةً قاطعةً على أن المتصوّفة المسلمين كانوا يتسوّلون، بل كانوا يعملون ويكسبون رزقهم بكدّهم وتعبهم.

وإذا كان فريق من الصّوفية المتأخّرين قد تواكلوا، فإنما كان ذلك منهم ابتعاداً عن روح التصوّف الإسلامي الحقّ، وآثروا أن يعيشوا على حساب غيرهم ينتظرون الإحسان والنفقة من جيوب المؤمنين، وهذا مكروه شرعاً بعيد عن السُّنّة، ويستدلّ ابن الجوزي بأفعال كثيرة للصوفيّة على أنهم يسلكون مسلكاً غير إسلامي فهم - في نظره - يفعلون كبراهمة الهنود إذ ينقطعون عن الزواج وأكل اللحم ولهذا فقد عدّهم ابن الجوزي طائفة خارجة عن الإسلام لا يقرّها عُرْف أو دين فيقول: «كان إبليس يلبس على أولئك الصّوفيّة لصدقهم في الزهد فيُريهم عيب المال ويخوّفهم من شرّه، فيتجرّدون من الأموال ويجلسون على بِساط الفقر، وكانت مقاصدهم صالحة وأفعالهم في ذلك خطأ لقلّة العلم»[٢].

---

(١) تهذيب ابن عساكر، جـ ٢، ص ١٨٨.

(٢) تلبيس إبليس، لابن الجوزي البغدادي، ص ٧٦٨، دار الكتب العلمية.

ويُرجّح مستشرقون ومنهم (فون كريمر) أن أصل الصوفية في الإسلام يرجع إلى نظام التنسّك، الذي كان شائعاً في المسيحية قبل الإسلام. والدليل على أن عرب الجاهلية احتكّوا بزهّاد المسيحيين وعرّفوهم ما ورد في أشعارهم عنهم[١].

ويقول نيكلسون في ردّه على فون كريمر في نشأة التصوّف في أدواره الأولى: «ولا حاجة لي أن أناقش هنا نظرية فون كريمر في نشأة التصوّف في أدواره الأولى، ولكن الحقيقة أن الأفكار التي يصفها بأنها دخيلة على المسلمين، ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية، إنما هي وليدة حركة الزهد والتصوّف التي نشأت في الإسلام، وكانت إسلامية في الصميم ولو أنها تأثّرت في بعض مراحل سيرها بالثقافة الهيلينية»[٢].

والذي يظهر لنا في كلام (فون كريمر) بعض الحقيقة لا كلها. فقد يكون نُسّاك المسيحية المثال الذي تحرّاه متصوّفو الإسلام ولكن النظام اللاهوتي الصّوفي لا يقف عند ذلك، بل يرجع إلى مصادر أخرى أجنبية[٣].

وقضية الحب الإلهي الذي يُرجِعونه إلى المسيحية تأثّر به المتصوّفة المسلمون وفي المقتطفات التالية يظهر لنا هذا التأثير. فقد

(١) الحضارة الإسلامية ومدى تأثّرها بالمؤثّرات الأجنبية، تعريف مصطفى طه، دار الفكر العربي، ص ٩٥.
(٢) في التصوّف الإسلامي، ص ١٣٠.
(٣) أمراء الشعر العربي في العصر العباسي، لأنيس المقدسي، ص ٨٠.

روى إسحاق بن خلف أن المسيح (ع) مرّ بثلاثة من الناس قد نَحِلَت أبدانهم، وتغيّرت ألوانهم، فقال: ما الذي بلغكم ما أرى: قالوا: الخوف من النيران؛ قال: مخلوقاً خفتم، وحقاً على الله أن يؤمن الخائف. قال: ثم جاوزهم إلى ثلاثة آخرين فإذا هم أشدّ تغيّر ألوان وأشدّ نحول أبدان. فقال: ما الذي بلغكم ما أرى؟ قالوا: الشوق إلى الجِنان. فقال: مخلوقاً اشتقتم وحقاً على الله أن يعطيكم ما وجدتم. ثم جاوزهم إلى ثلاثة آخرين فإذا هم أشدّ نحول أبدان، وأشدّ تغيّر ألوان، كأن على وجوههم المرآة من النور. فقال: ما الذي بلغكم ما أرى؟ قالوا: الحب لله. قال: أنتم المقرّبون، أنتم المقرّبون.

ثم حدّث أحمد بن الحواري قال: «قلت لراهب: أيّ شيء أقوى ما تجدونه في كتبكم؟ قال: ما نجد شيئاً أقوى من أن تجعل حيلك وقوّتك كلها في محبّة الخالق[1].

هذه النماذج من الحبّ الإلّهي نجدها ماثلة في كثيرٍ من شعر المتصوّفين المسلمين وفي سلوكهم العملي من أجل الوصول إلى ما ينشدونه من غاية عظمى وهو رضا الله وحبّه.

وهذه المحبة هي التي تأثّر بها ذو النّون المصري ورابعة العدويّة والحسين بن منصور الحلّاج وغيرهم من شعراء الصّوفيّة. وأولئك التائهين في الفَيافي الذين ينشدون التقرّب من الله عزّ وجلّ، ويسكرون في حبّه حتى تضيع عقولهم، وهم ما يسمّون بالشعراء

---

(١) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للأصفهاني، جـ ١٠، ص ٨.

المجانين. والشعر الذي أنتجه هؤلاء يُعَدّ شعراً فريداً يكاد لا يكون له مثيل في الآداب العالمية.

ومن أهمّ النظريات الفلسفية اليونانية التي عرفها المسلمون نجد الأفلاطونية المحدثة.

فقد عُرِف أفلاطون لدى المسلمين من خلال الأفلاطونية المحدثة كصاحب نظرية في خلود النفس (فيدون) وهبوطها من العالم المعقول، وتوقها ثانية إلى هذا العالم، ولكي نفعل هذا دعا أفلاطون إلى تحقير الجسد وملذّاته، ودعا إلى التطهير، وقد عُنِيَ الإسلاميون بنصوص (فيدون) التي تدعو إلى خلود النفس، وإلى الزهد وإلى التقشّف، فتأثّر المتصوّفة المسلمون بهذه الآراء وطبّقوها على أنفسهم، فنبذوا الدنيا واحتقروها، لأنهم أرادوا أن يسموا بأرواحهم إلى الملأ الأعلى والملاذ الأوحد وهو الله. وفي نهجهم هذا تأثّروا أيضاً بنظرية أفلاطون التي ترى أن على قمة الوجود يوجد الواحد أي الله، وهو الخير بالذات الذي تصدر عنه الموجودات صدوراً ضرورياً عن طريق الفيض أو الإشعاع النوراني[1].

والاتحاد بالخالق يقتضي من الصوفي أن يخلو إلى نفسه فيطهّرها من رجس المادة، ثم يتجرّد من الانفعالات الشخصية، ويُزيل كل أثر للإرادة والعاطفة التي قد تتحكّم به، ولم يعد حينئذ في النفس ما يؤثّر فيها، ويجعلها متقلّبة. عندئذ تصفو هذه النفس،

---

(١) الأفلاطونية، لعلي سامي النشار، ص ٢٢١.

وتصبح مهيئة لتقبّل ما يفيض عليها من جمال الله وخيره الأزلي، وتستعدّ للاندماج الكلّي في الذات الإلّهية المنفردة بالبقاء، عن طريق المحبة الخالصة لله. وهذه المحبة هي التي تأثّر بها الحسين بن منصور الحلاّج، وأعدم من أجل ادّعائه باتّحاده الكامل بذات الله سبحانه وتعالى.

ومن تأثير الأفلاطونية الحديثة على الصوفيّة قولهم بأن المعرفة الحقّة اليقينية لا تُدرَك إلاّ بالتأمّل الباطني العميق، والمجاهدة النفسية في درجات الكشف العليا، حين تتّضح خلالها للمتأمّل الحقائق على ما هي عليه، كذلك اعتمد فلاسفة الصوفية هذه الدعوة وقالوا: إن الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجاب يمنع من الوصول إلى حقائق الأمور، وإن العلم الظاهر يدخله الظن والشك، والمشاهدة ترفع الظن وتُزيل الشك، وهكذا أحلّوا علم القلوب المبني على التأمّل الباطني محل العلم المستمدّ من كتب الفقهاء[1].

كما تأثّر المتصوّفة المسلمون في حبّهم الإلّهي بالحب الأفلاطوني القائم على التجرّد من أيّة غاية، فهو حبّ روحاني خالٍ من الرغبات الجسدية والنزعات النفسية، أي أنهم يحبّونه حبّاً أفلاطونياً.

ولا شك أن هذا الحب، وصِيَغ التعبير عنه هو مما وصلهم من مذهب أفلاطون في الحب القائم: على اعتقاد الإنسان بأن الجمال

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، لمحمد علي أبو ريان، جـ ١، ص ٥٨.

في أية صورة هو بعينه الجمال في أيّة صورة أخرى، أي أنه من حيث حقيقته واحد مطلق مهما تعدّدت الصور، وكثرت المظاهر، وكذلك كان الحبّ الإلّهي عند المحبّين المسلمين.

«وللصوفية المسلمة في مكابد الحبّ الإلّهي، ومشاهدة الجمال الحقيقي أذواق تُعرَف لهم، وأحوال تمتلك عليهم أنفسهم، وقلوبهم وعقولهم وأرواحهم»(١).

وما حبّ ذي النّون المصري ورابعة العدويّة والحسين بن منصور الحلّاج وغيرهم من الصوفية إلّا حبٌّ مُنَزّه عن كل غرض، لا طمعاً في لذّة جنّة الله ولا خوفاً من عذاب ناره، وإنما العذاب الذي يكابده الصّوفي هو عذاب من نوع آخر، إنه من أجل الوصول إلى رِضا الله وحبّه، ومن أجل هذا الغرض يهون ألم العذاب، بل يصبح العذاب لذيذاً يعذب الاستمتاع به.

فمن الملاحظ إذن أن الحب هو نزعة الصّوفي والمعرفة هدفه وغايته، والوجود خِبرته العليا. فحبّ الإنسان لله صفة تتجلّى في قلب المؤمن الوَرِع على صورة توقير وتعظيم بحيث يرغب في أن يرضي محبوبه ويصبح قلقاً نافذ الصبر في حنينه إلى رؤيته. وهو مقطوع الصلة بكل عاداته، وهو يبدأ من الشهوة الحسّيّة، ويتّجه نحو ساعة الحب، ويخضع لسلطان الحب، ويعرف الله مما يتّصف به من صفات الكمال(٢).

---

(١) تاريخ الإسلام السياسي والديني، لحسن إبراهيم حسن، ص ٢٢٠ وما بعدها.

(٢) حضارة الإسلام، لجروينادم، ص ١٩٥.

أما أثر الغنوصية فيظهر في اعتماد الصوفية عموماً على دعواها بأن المعرفة الحقّة طريقها التأمّل الباطني، والمجاهدة النفسية والتطهّر الروحي[1].

فتفسير الحلاج للحلول يتّخذ صورة الفيض المعروفة لدى الغنوصية، فقد فهم الغنوصيون الاتحاد بمعنى التجلّي والظهور أو الفيض في درجات ومراتب، فالنفس في رأيهم وعلى مذهبهم، إذ ظهرت بالعبادة، وزُيِّنت بالمجاهدة، انعكست فيها حقيقة الصورة الإلّهية.

والحسين بن منصور الحلّاج تقوم نظريته على أن مَن هذّب في الطاعة نفسه وأشغل بالأعمال الصالحة قلبه، وصبر على مفارقة اللذّات، وملك نفسه في مِتع الشهوات، وارتقى إلى مقام المقرّبين، ثم لا يزال يتنزّل في درج المصفاة، حتى يصفو عن البشرية طبعه فإذا لم يبقَ فيه من البشرية نصيب حلّت فيه روح الله. وبالمقارنة بين النظريتين يتّضح لنا قُرب التشابه بينهما، وأنه لا بدّ قد تأثّر أحدهما بالآخر.

ومن أهم المدارس التي أتاحت للفكر الإسلامي الاطّلاع على الثقافة اليونانية هي: مدرسة المأمون التي أنشأها في بغداد باسم (دار الحكمة)، وقد أقبل عليها العرب في ذلك الحين إقبالاً منقطع النظير، وشجّعهم على ذلك إقبال الخليفة نفسه على الثقافات العقلية، واعتزازه بالحريّة الفكرية، وتسامحه من الناحية الدينية مما

(١) الأصول الأفلاطونية، لعلي سامي النشار، ص ٢٢٢.

أدّى إلى تدعيم التيارات العقلية الجديدة التي اصطبغت بالثقافة اليونانية.

· ولم يكن الفكر الفارسي بعيداً عن التأثير في الفكر العربي الإسلامي وخاصة في مجال التصوّف.

فالصابئة وهي حركة فكرية فارسية يقـول أصحابها: إن للعالم صانعاً فاطراً، حكيماً مقدساً عن سِمات الحدثان، والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله، وإنما يتَقَرّب إليه بالمتوسطات المقرّبين لديه، وهم الروحانيون المطهّرون المقدّسون جوهراً وفعلاً وحالةً. ويقولون: إنه من الواجب علينا أن نطهّر نفوسنا عن دنس الشهوات الطبيعية، ونهذّب أخلاقنا عن علائق القِوى الشهوانية والغضبيـة، حتى تحصل مناسبة ما بيننا وبين الروحانيات. والتطهير والتهذيب لا يحصل إلاّ اكتساباً، ورياستنا وفِطامنا أنفسنا عن دَنِيّات الشهـوات، وبإقـامة الصلوات، وبـذل الـزكـوات، والصيـام عن المطعومات والمشروبات، وتقريب القرابين والذبائح[1].

وهم يعتبرون أن جوهر الحياة النفس، قد نزلت إلى الإنسان من عالم النور، ولهذا فإن نفوسهم جزء من الروح العليا، وعليهم نتيجة لذلك، أن يتخلّوا عن عالم المادة، عالم الظلام والاهتمام بالنفس فقط.

والخلاص عندهم يكون بعودة الروح عودة سعيدة إلى عالم النور عن طريق كسب المعرفة[2].

---

(١) المِلل والنِحَل، للشهرستاني، ص ٧٨ وما بعدها.

(٢) مجلة آفاق عربية، عدد ٤، سنة ١٩٧٥، ص ٥٠ وما بعدها.

وهذا السلوك العملي عند الصابئة، هو ذاته أو قريب منه السلوك الذي نهجته المتصوّفة، لتحقيق غاياتها في الوصول إلى الذات الإلّهية، والاندماج بها عن طريق مجاهدة النفس في التخلّي عن المادة، وسلوك طريق المعرفة التي تؤدّي إلى الكشف عن تلك الذات الإلّهية.

وكان القرن الثاني للهجرة هو عصر نشأة التصوّف، وعصر بداية تطوّره الأول، إذ نشأ لفظ (الصوفي) ليعبّر عن العابد الزاهد اللّابس للصوف، ثم صار يدلّ مع ذلك على العناية بحال القلب إلى جانب التمسّك بالعبادات الظاهرة.

وفي القرن الثالث الهجري أصبح التصـوّف علماً للنفس والأخلاق والغناء عن وجود هذه النفس، والاتحاد بالخالق، وأظهر مَن يمثّـل هذه الفترة الحسين بن منصور الحلّاج.

والتصوّف في نشأته خضع لعوامل مهمة ساعدت على ظهوره أهمها: أن المسلمين الذين اشتهروا بالورع والتقوى في هذه الفترة، لم يجدوا في علم الكلام ما يُقنِع نفوسهم المولعة بحبّ الله سبحانه وتعالى، فرأوا أن يتقرّبوا إليه عن طريق التصوّف والتقشّف وفناء الذات في حبّه تعالى.

كما خضع التصوّف إلى عوامل سياسية واجتماعية مما أدّى إلى انعزال الناس وتوجّههم إلى الله دون سواه، وكان لهم في هذا التوجّه أساليب وطرق سلكوهـا منها العزوبة، والتهجّد وقيام الليل والنهار بذكر الله، ومجاهدة النفس في إبعادها عن كل ما يتّصل بأمور للدنيا.

فهذا التيّار الروحي جاء إذن نتيجـة للتطوّر في الحياة الروحية والعقليـة عنـد المسلمين، و هــو منهـج يقــوم على التــأويــل والاستغراق، ومُعاناة الاستنباط من النصوص الدينيـة، وأحاديث الرسول.

وقد اختصّ هؤلاء الصوفية بالرياضات النفسية المؤدية إلى الكشف واستجلاء كوامن الغيب وأسرار الحضرة الإلّهية. وكانت الصفات التي ارتبطت بالتصوّف وعُرِفَت عنه، ترجع إلى انكباب الصّوفيّة على العبادات الحقّة، وتقشّفهم وزهـدهم في الدنيـا، وإمعانهمفي ردع النفس وزجرها، تطبيقاً لمفهومهم الواضح للزهد، الذي يقوم على تركيز الاهتمام حول موضوع واحد هو الله، ولا يتمّ هذا التركيز بشغل النفس بأمور أخرى، والاهتمام الموزّع حول موضوعات متعدّدة مَدعاة للتخلّف ومجلبة للشقاء[١].

والمتصوّفون بدأوا يظهرون بشكل جماعات متفرّقة، معتكفين على العبادة، بعيداً عن مفاسد الدنيا وآثامها، ثم أخذوا يرتبطون فيما بينهم بشكل جماعات يجمعهم هدف واحد يعيشون ظروفاً متشابهة. حول هذا المعنى يقول (جولد تسيهر) عن هؤلاء المتصوّفة: «إن المتصوّفين قد بدأوا يرتبطون في جماعات شيئاً فشيئاً منذ عهد بعيد حوالي سنة ١٥٠ هـ وذلك في منازل خاصّة وصوامع منعزلة، حيث يعيشون بعيداً عن جلبة الدنيا وضجيجها وفق مُثُلهم النفسية العليا ويشتركون معاً في أداء الشعائر والسُّنن التي تفرضها»[٢].

(١) التصوّف في الشعر العربي، لعبد الحكيم حسن، ص ٢٦٨.
(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام، لجولدتسيهر، ص ١٦٣.

وهذه حقيقة لا شك فيها، فأول رِباط صوفيّ كان في حدود التاريخ الذي ذكره جولد تسيهر في عبدان القريبة من البصرة، حيث اجتمع في هذا الرباط تلامذة الزاهد الكبير عبد الواحد بن زيد، وانقطعوا عن الحياة متجرّدين لعبادة الله والوصول إلى نهج الحق[1]. وقد تطوّر مذهب التصوّف عند المسلمين، وأصبحت فلسفة التصوّف قائمة على الأفلاطونية الحديثة، وعلى عناصر فارسية، وأخرى هندية ومسيحية كما رأينا.

واتخذت الصوفيّة بعد القرنين الثاني والثالث للهجرة مَناحٍ تختلف عمّا قبلها اختلافاً جوهرياً، فقد تفشّت في النفوس، وقويت روح التوكّل والقنوع، واليأس من الحياة الدّنيا، والتطلّع إلى ما يعدّه الله للأتقياء في الآخرة من ضروب النعيم التي يسعد بها الأقوياء والأثرياء في الدنيا وحسب. فعكف العاجزون على صوامعهم، يتقشفون فيها ويلبسون الجُبَب والخِرَق. ويدعون الناس، ويغرونهم بتلك الحياة السهلة، التي لا نصب فيها ولا تعب ولا جري وراء المطالب والمشاغل الدنيوية، وقد زيّنوا للناس حياتهم، وقبّحوا ملاذ الدنيا. ووصفوا الحياة بأقبح الأوصاف، وهوّلوا للناس مصائب الصراع حول المكاسب الدنيوية، ودعوهم إلى التأمّل في الله والحياة الأخرى، والتمتّع بالإشراق الإلّهي في الباطن، وربما كانوا يحاولون أن يلتزموا جانب الله ليرزقهم القوة الروحية الخَفِيّة، للتغلّب على صِعاب الدنيا ومظالمها، ما داموا قد سلبوا في الدنيا القوة المادية.

---

(١) شهيدة العشق الإلّهي، لعبد الرحمن بدوي، ص ٣٢.

وقد شجّع الحكّام تلك الحركات الصّوفيّة عن رغبة حقيقية وعقيدة عند بعضهم أو عن رغبة خفيّة ماكرة، لمجرد مُسايرة الشعور العامّ، ولأن هذه الدعوة في صالحهم،فهي تصرّف العامّة عن تتبّعهم وحسابهم عمّا يفعلون، أو الوقوف في وجوههم وفي طريق رغباتهم الطامحة، فبنوا الخوانق والرُّبَط، وأجروا على الصّوفيّة الرزق السهل الليّن. وتوافد إلى ما ابتنوا جماعات مختلفة من مشارق العالم الإسلامي ومغاربه.

ومهما يكن من شيء فإن الظاهرة العامّة في هذا العصر وهو القرن الرابع وما بعده هي انتشار الصوفيّة وطغيانها على ما سواها من مذاهب. وقد اتخذت الصّوفيّة لنفسها ألواناً، وسَرَت فيها تيّارات متعدّدة إسلامية وغير إسلامية.

لقد استرعت أحوال الصّوفيّة في الشرق اهتمام ابن جُبَير في رحلته فقال متحدّثاً عنهم وعن حياتهم: «وأما الرباطات التي يسمّونها الخوانق فكثيرة، وهي برسم الصوفيّة، وهي قصور مزخرفة يطّرد فيها الماء على أحسن منظر يُبصَر، وهذه الطائفة الصّوفيّة هم الملوك بهذه البلاد، لأنهم قد كفاهم الله مؤنة الحياة الدّنيا وفضولها، وفرّغ خواطرهم لعبادته من التفكير في أسباب المعايش، وأسكنهم في قصور تذكّرهم بقصور الجنان، فالسّعداء الموفّقون منهم قد حصل لهم بفضل الله تعالى نعيم الدّنيا والآخرة. وهم على طريقة شريفة وسُنّة في المُعاشرة عجيبة، وصِلاتهم في التزام رُتَب الخدمة غريبة، وعوائدهم في الاجتماع للسّماع المَشوق جميلة، وربما فارق منهم الدنيا في تلك الحالات المتبتّل المثابر رقّةً وتشوّقاً. وبالجملة

فأحوالهم كلها بديعة، وهم يرجون عيشاً طيّباً هيّناً»[1].

وقد كان لرجالها أحوال غريبة حقاً إذ إن أحدهم وهو عبد القادر الجيلاني (٤٩١ هـ - ٥٦١ هـ) يلازم الخلوة والسهر والمقام في الصحراء والخراب ويحكي عن نفسه فيقول: «طالبتني نفسي بالشهوة فكنت أصابرها، وأدخل في درب وأخرج إلى درب أطلب الصحراء، فبينما أنا أمشي إذ رأيت ورقة مُلقاة فإذا فيها: ما للأقوياء والشهوات؟! إنما خُلِقَت الشهوات للضعفاء يتقوّون بها على طاعتي، فلما قرأتها خرجت تلك الشهوة من قلبي»[2].

وكان من الصّوفيّة، في هذا العصر، علماء ألَّفوا في التصوّف، ومنهم القشيري صاحب الرسالة القشيرية بالعربية والفارسية. كذلك ألّف جماعة في طبقات الصوفيّة مثل السلامي «طبقات الصّوفيّة»، والشيخ الأنصاري «كتاب الأسرار».

ومن شيوخهم المشهورين نجم الدين كبري، ومجد الدين البغدادي، ونجم الدين الداية، وشهاب الدين السّهروردي صاحب التآليف المشهورة في التصوّف مثل (عوارف المعارف)، وعبد القادر الجيلاني، والسّهروردي المقتول صاحب (حكمة الإشراق)، ومحيي الدين بن العربي صاحب كتب (فصوص الحكم) و(الفتوحات المكيّة). وتزيد مؤلّفاته على خمسة عشر كتاباً، وله شعر نُشِرَ في ديوان يحوي ٢٤٤ صفحة.

---

(١) رحلة ابن جُبير، ص ٢٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

ومن شعرائهم المشهورين عمر بن الفارض وشعره جيد بليغ عليه مسحة القديم. ومن أشهر قصائده التائيّة، وهي خمسة وسبعون بيتاً وقد شرحها كثير من العلماء.

وكانت أحوال الصوفيّة وأعمالهم موضوعاً لكثير من الشعر في هذا العصر وخاصّة ما كانوا يقومون به من غناء وذكر ورقص في حلقاتهم، وكانوا يدعون إلى «الموالد» والحفلات الدينية لأداء طقوسهم التي عُرِفوا بها، وكان الأمراء وسُراة[1] القوم يعجبون بهم، ويحرصون على استدعائهمٍ في المناسبات الدينية، فقد كان مثلاً صاحب «إربل» يحضر عدداً منها ليلة المولد النبوي، ويدعو أعيان العلماء والسادة، «ويعمل للصوفيّة سماعاً من الظهر إلى الفجر، ويرقص بنفسه معهم»[2]. ثم يخلع عليهم الخِلَع ويُطلِق لهم الأموال. ومن أشعارهم في التوكّل قول شاعرهم:

جرى قلمُ القضاءِ بما يكونُ
فسيّان التحرّكُ والسكونُ
جنونٌ منك أن تسعى لرزقٍ
ويُرْزَقُ في غشاوته الجنينُ

كما ظهرت في هذه الفترة التي نتحدّث عنها فِرَق دينية تنتمي إلى الصوفيّة، ويحترف أتباعها أشياء تختلف عمّا يتّبعه الصوفيّة، أشياء تتصل بالسِّحْر والتنجيم، وتُوهِم الناس بالكشف والقدرة على

---

(١) السَّراة، ج سَرَوات ـ من كل شيء أعلاه.
(٢) البداية والنهاية، لابن كثير، جـ١٣، ص ١٣٧.

معرفة أسرار الكون والغيب، والتنبؤ بالمستقبل وما يخفيه الغد. وكان ذلك ضرورياً بالنسبة للناس في هذا العصر بسبب الاضطراب الشديد. والخوف الدائم مما تخبئه الأيام ويخفيه الغد، ومحاولة الناس التطلّع إلى ما سوف يأتي به من شرور حتى يتجنّبوها. وهذا مرجعه لشعور القلق وعدم الاستقرار الذي ساد المجتمع.

وتعلّق الناس بالتنجيم والفلك لمعرفة أسرار الكواكب، وما تدور به أفلاكها من مقادير على الناس، وذكر ابن خلّكان أن ابن خاقان قال في الشاعر ابن الصائغ ـ وكان يعمل في الفلك والنجوم ـ: «نظر في كتاب التعاليم، وفكّر في أجرام الأفلاك، وحدود الأقاليم، ورفض كتاب الله الحكيم، ونبذه وراء ظهره، ثاني عطفه، وأراد إبطال ما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، واقتصر على الهيئة وأنكر أن يكون إلى المِلّة فيئة، وحكّم الكواكب بالتدبير، واجترأ على الله اللطيف الخبير، واجترأ عند سماع النهي والإيعاد. واستهزأ بقوله تعالى: ﴿ إن الذي فرض عليك القرآن لرادّك إلى معاد ﴾، فهو يعتقد أن الزمان دور، وأن الإنسان نبات أو نور»[1].

وكثيراً ما كانت تنبؤات أولئك المنجّمين والفلكيين مَثار السخرية من الناس وخاصّة إذا أخفقت التنبؤات وجاءت الأيام بعكسها، ومن ذلك ما كتبه ضياء الدين بن الأثير في هذا الشأن قال: «ومن هذا ما ذكرته في النجوم وهو فصل في كتاب: «ولقد توهّم أهل التنجيم بالتسيير والتقويم، والحكم على أفعال العليم الحكيم؛

---

(١) وفيات الأعيان، جـ ٤، ص ٥٦.

فأخبروا عن النجوم في سعودها ونحوسها بما لم تخبره عن نفوسها، وقضوا في ترتيب أبراجها واختلاف مزاجها وحكموا على حوادث العمل في حال وجوده إلى عدمه، في سعادته وشقاوته، وصحّته وسقمه، وأشباه ذلك من الزخارف التي نصبوها للاكتساب على غير ذوي الألباب، وكلها أضغاث أحلام، وأوضاع لا تخرج عن خط الأقلام»[1].

وهذه الأعمال كان يقوم بها جماعة من الناس استغلّت الدين لكسب الرزق بالحيل والطرق المختلفة عن طريق الشعبذات، مستغلّين سذاجة العامّة وجهلهم، وأدخلوا في أوهامهم كثيراً من الخرافات والعقائد الباطلة، وصار لهم عديد من الأتباع والمُريدين انطلت عليهم شعبذاتهم.

---

(١) الوشي المرقوم، لضياء الدين بن الأثير، ص ٥٨.

الفصل الثالث

الغزل في الحب الإلّهي

تطوّر شعر الزهد في مرحلته الأولى القائمة على الخوف من الله، والخشية من الوقوع في المعصية، لما يترتب على هذا الوقوع من عذاب تقشعرّ له الأبدان، وترجف منه الأنفس، خيفةً من صور العذاب وأنواعه.

هذه الصورة تبقى ماثلة في أعين المؤمنين، وأذهانهم، لأنها طالما تتردّد على أفواههم وتَرِد على أسماعهم، مما يتلون، أو يسمعون من آيات الله البيّنات، التي تصوّر أصدق تصوير ما ينتظر الإنسان يوم الحساب.

هذا الزهد القائم على الخوف والرهبة من الوقوع فيما نزيّنه الشهوات، تطوّر في مفهومه في القرنين الثاني والثالث للهجرة من الخوف إلى الحبّ، ومن الرهبة إلى الشوق، ومن الحذر إلى الرجاء.

وبعد أن كان هذا الزهد يتّجه إلى الله عزّ وجلّ حبّاً في ذاته، وعشقاً لصفاته، لا طمعاً في جنّته، أي أن هذا الحبّ اتجه إلى ذات الله لأنه عزّ وجلّ أحقّ بهذا الحب، فلم يعد الله معبوداً فقط، بل أصبح المعبود المحبوب.

ففي هذين القرنين الثاني والثالث للهجرة إذن كانت بداية نشأة التصوّف وتطوّره الأول، وقد أصبحت كلمة (صوفيّ) تطلق على العابد الزاهد اللاّبس للصوف. والتصوّف أصبح علماً للنفس، والأخلاق، والغناء في وجود النفس، والاتحاد بالخالق.

فقد قدّم الصوفيّون الكثير من الآراء التي كان لها تأثير عظيم في مضامين الدين، وفي تقديمهم للفكر الإنساني بوجه عامّ، وللفكر الإسلامي بوجه خاص، تحليلاً نفسياً ذا غاية أخلاقية ـ لأغوار النفس البشرية، كما قدّموا للفكر الفلسفي نظريات في الوجود ومباحث المعرفة، وظهر في التصوّف أولياء هدوا الناس إلى البرّ والتقوى، وانتشر الإسلام به في أرجاء واسعة لمآثر سجّلت لهم، ولا يصحّ إنكارها.

فما أجمع الصوفية عليه، واتخذوا نحوه موقفاً موحّداً، هو تبنّيهم «للروح» كمبدأ يفسّر حقيقة الوجود في مجال النظر، كما تبنّوا القيم الروحية كمسلك في مجال العمل، كان المسلك العملي متمثّلاً بادىء الأمر في مثل هذه العبادات.

يقول داود الطائي: صم على الدنيا، واجعل فطرك الموت، أو فرّ من الناس فرارك من السبع.

ويقول الفضيل بن عياض: لو أن الدنيا بحذافيرها عرضت عليّ، ولا أحاسب عليها لكنت أتقذّرها كما يتقذّر أحدكم الجِيفة إذا مرّ بها أن تصيب ثوبه[1].

---

(١) الرسالة القشيرية في علم التصوّف، للقشيري، ص ١٢.

كما قدّم الصوفيّة معاني باطنة لشعائر الدين وعباداته، من طهارة وصلاة وصوم، وزكاة وحج، جعلت هذه المعاني تُظهِر الشريعة الإسلامية بثوب متميّز عن الثوب الذي حاكه لها رجال الفقه وأصحاب التشريع.

فالطهارة ليست في نظرهم مجرد غسل البدن أو الأعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل، ظاهرة الطهارة تكون بتطهير الجوارح من الأحداث والأخباث، أما باطنها فيكون تطهيراً من المعاصي والآثام، وهذه أول درجة مطلوبة من الطهارة، تليها درجة أخري للخواص هي تطهير القلب من الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة.

وحول الصلاة قالوا: إن المصلّي إذا شرع للصلاة، فإنه يستقبل القِبلَة وهذا يعني: أنه قد صرف همّه عن كل شيء ليتوجّه إلى الله. والنيّة تعني: عزم المصلّي على الامتثال لله، والكفّ عن المعاصي. والتكبير يعني: أن لا يكون في قلب المصلّي شيء أكبر من الله، فإن مَن غلب الهوى على أمره لله، فقد اتخذ إلّهه هواه. والغفلة من مُبطِلات الصلاة، لأن الخواطر الواردة، والأفكار الشاغِلة للمصلّي عن الله يحصلها أصل واحد هو حبّ الدنيا وذلك رأس كل خطيئة، ولا تُقبَل صلاة من رجل في بطنه لقمة من حرام، فلا صلاة له حتى يضعه عنه.

وقد وجد الصوفية في الحج ما يمارسون فيه (الرمزية) أو (الإشارات) على حدّ تعبيرهم نظراً لانطوائه على كثير من الطقوس، إذا كان سفراً إلى بيت الله فإنه لا وصول إلى الله إلا بالتجرّد عن

الشهوات، والكفّ عن اللذّات، والاقتصار على الضروريات.

والتجرّد لله سبحانه في جميع الحركات والسكنات والعزم على الحج لا يعني مجرّد مُفارقة الأهل والوطن، وإنما مُهاجرة الشهوات واللذّات فإن قال لبّيك اللّهمّ لبّيك فإن التلبية تعني الانقياد التام لأوامر الله. وهذا يقتضي قطع العلاقات بدنيا الشهوات والآثام.

هذه بعض المعاني الروحية التي استنبطتها الصوفية من الأحكام الدينية، لقد غاصوا إلى باطن الشعائر، فاستنبطوا أدقّ المعاني، وقدّموا مفهوماً خصباً للعبادات، وجعلوا من الفروض فضائل.

ونحن من خلال دراستنا لترجمة حياة أئمة المتصوّفين، لم نعثر على أية مؤلّفات لهم إلّا ما ندر، يتناول فيها المبادىء والأفكار التي أحدثوها في نظم الشريعة الإسلامية، وإنما كان لهم في الغالب آراء وأفكار محدّدة الأهداف واضحة المعالِم، يتّخذون في سبيل نشرها طُرُق الإرشاد، والوعظ للمُرِيدين والأتباع من الصوفية.

ولمّا كانت التجربة الروحية عند الصوفيين لازمة عن شوق مُلِحّ من الوجدان الداخلي في معرفة الله، والاتصال به، فقد لزم عن ذلك أن يلازم المتصوّف حبّ إلّهي، ويظلّ هذا الحبّ يلزمهم جميعاً ويبقى مُلازِماً لهم - أيّاً كان الجانب الذي غلب عليهم - وفي جميع المقامات والأحوال، إذ لولاه لما تحرّقت النفس شوقاً إلى سلوك الطريق الصوفي، ولما تحمّلت المكاره من صيام وقيام، ولا صبرت على المكابدات ورياضات الطريق.

والحب الذي نجده عند الصوفيين المسلمين، كانوا قد تأثّروا به عن طريق ما قرأوه من المؤلّفات الأجنبية المترجمة، وقد تأثّروا به لأنهم رأوا أن الحبّ الإنساني الإلّهي الذي ينجذب فيه الحب إلى المجال الإلّهي المطلق، حالة روحية شريفة لا يذوقها ولا يتحقّق منها، إلّا مَن أخضع نفسه لرياضة روحية وجاهد نفسه مجاهدة قوية، بحيث يرتفع الإنسان عن نفسه رويدا رويدا، ويسمو بحبّه شيئاً فشيئاً، وما يزال كذلك بين مجاهدة ورياضة حتى تصفو نفسه عن كل شائبة، وتتخلّص من كل رِباط يشدّها إلى الحياة الإنسانية الأولى عندئذ تنجذب إلى الذات الإلّهية وتتّحد معها.

وهذه الصفات من المجاهدات لا تنطبق في نظرهم إلّا عليهم، ولهذا نظروا إلى أنفسهم على أنهم الروّاد الأوائل للتبشير بهذه العقيدة الجديدة، والإيمان بها.

فالنزعة الصوفية إذن تحرّكت أول ما تحرّكت في إطار التديّن، ثم في إطار الزّهد، إلى أن أصبحت، نهجاً روحياً له مقوّماته وخصائصه المستقلة.

وقد نشأت هذه الظواهر الثلاث في ظروف حياتية: زمنية وروحية، فجّرت هي بدورها الكوامن المتعطشة، وكانت الظروف الاقتصادية والمظالم الاجتماعية، والانحراف الأخلاقي، والجفاف الروحي بعض تلك الظروف المحرّكة. فظهر الشعر وجهاً معبّراً عميقاً يحمل ظاهرة التصوّف من مجال النظر إلى مجال المجاهدة الحيّة، التي تعكس ما يعتمل في ذات الصّوفي، وما يتحسّسه، أو ما تنبض به كوامنه الواعية، حتى أصبح هذا الشعر

وسيلة فنيّة عميقة التأثّر بالمحيط الذي تعيش فيه، عميقة التجسيد لما تحسّ وتجد.

ولعلّ أول ما وصل إلينا من شعر يعبّر عن اتجاه التصوّف في القرن الثاني الهجري تلك المقطوعات الروحية العميقة، التي شدت بها رابعة العدويّة[1] في أوائل هذا القرن.

وقبل التحدّث عن شعراء الصوفية في القرنين الثاني والثالث للهجرة، يقتضي منّا البحث المنهجي أن نحدّد معالِم الحبّ الإلّهي الذي اختصّ به هؤلاء الصوفيّة لنتمكّن على ضوء هذا التحديد من إدراك الكوامن الخفيّة التي اشتملت عليها أشعارهم.

فالمحبة قيل: أصلها الصفاء لأن العرب تقول لصفاء بياض الأسنان ونضارتها حبب الأسنان. وقيل: مأخوذ من الحباب وهو ما يعلو الماء عند المطر الشديد، فعلى هذا المحبة تكون غليان القلب وثورانه عند الاهتياج إلى لقاء المحبوب.

وقيل مشتقة من اللزوم والثبات، فكأن المحبّ قد لزم قلبه محبوبه فلم يرم عنه انتفاء[2].

---

(١) رابِعَة العدويّة: هي أمّ الخير رابِعَة بنت إسماعيل العدويّة البصرية مولاة آل عتيك الصالحة المشهورة، كانت من أعيان عصرها وأخبارها في الصلاح والعبادة مشهورة، توفيت سنة خمس وثلاثين ومائة. (وفيات الأعيان، لابن خلّكان، جـ ٥، ص ٢٨٩ وما بعدها).

(٢) روض المحبّين، لابن قيّم الجوزية، ص ١٦.

وقال الغزالي سبب قوة محبة الله، قوة معرفة الله، واتّساعها. واستيلاؤها على القلب، وذلك بعد تطهير القلب من شواغل الدنيا وعلائقها[١].

كانت رابِعَة العدوية كما قلنا أول مَن أنشد المقطوعات في الحبّ الإلهي، والحبيب الذي تتغنّى بحبّه وتُناجيه، هو الله عزّ وجلّ، الذي تُقبِل عليه، وتخلو إليه، وتدأب على حبّها لـه، فلا تبرح بابه مهما طال بها الانتظار، لأنه مُؤنِس لروحها، ومُنبّه لقلبها، وأمل لحبّها، وهي في سعيها المتلهّف لحبّه، لا تفعل ذلك خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنتـه، ولكن ابتغاء وجهه الكريم وحده.

ولعلّ المظالم التي أحاطت بحياة رابِعَة العدوية، هي التي قادتها إلى التفكير بمصيرها، وقادها تفكيرها إلى الزهد في كل ما في الدنيا. وانـطوت على نفسها علّهـا تجد في وحـدتها مـا يُريـح نفسها... وانفتحت ذاتها على عالم سعيد استهوتها فيـه القيم الروحية فتعبّدت، وظلّت تجاهد ليلها ونهارها.

وجَرَت المحبّة الأرضية هوىً مظلّلاً تافهاً، ولمست الزوال والانحلال في كل شيء، فأخذت تشتاق إلى هوىً أثبت تماسكاً في العلاقات، يربط بينها وبين عالم جديد خالد. فاندفعت في المحبة الإلّهية، أو الخلاص الحيّ للنفوس المبرأة السامية إلى التكامل. ومما رُوِيَ من أناشيدها الأولى[٢]:

---

(١) إحياء علوم الدين، للغزالي، جـ ٤، ص ٢١٦.
(٢) شهيدة العشق الإلّهي، رابِعَة العدويّة، لعبد الرحمن بدري، ص ٢٣.

يـا سُـروري ومُـنْيـتـي وعِـمـادي
وأنِـيْـسـي وعُـدَّتـي ومُـرَادي

أنـت روحُ الـفـؤاد، أنتَ رجـائـي
أنـت لي مـؤنِسٌ، وشـوقُـكَ زادي

أنـت لـولاك، يـا حيـاتي وأُنْسي
مـا تـشتَّتُ في فَسِيحِ الـبـلادي

كـم بَـدَتْ منَّـة وكـم لـك عـنـدي
مـن عـطاءٍ ونِـعْـمَـةٍ وأيـادي

حـبُّـك الآن بُـغْـيـتـي ونـعـيـمـي
وجـلاءٌ لـعـيـنِ قـلـبـي الـصَّـادي

لـيسَ لي عـنـك مـا حييت بـراح
أنـت منِّي مـمـكَّنٌ فـي الـسَّـوادي

إن تـكـنْ راضـيـاً عـليَّ فـإنّـي
يـا مُـنى الـقلبِ قـد بـدا إبـعـادي

فالطابع الحسّي ظاهر بجلاء في أبيات رابِعَة العدويّة، فهي قد اختلط عليها الأمر في خطابها، ولم تدرِ إلى مَن تتوجّه به إلى الله سبحانه وتعالى أم إلى محبوب آدمي. فقارىء الأبيات يتوهّم بادىء الأمر أن الخطاب موجّه إلى شخص معيّنٍ تعرفه هي وإن لم تعيّنه، وحبّها له جعلها تتشرّد في بلاد الله سعياً وراء الوصول إليه. ولكن حقيقة الأمر هي أن المحبوب الحقيقي الذي هامت رابِعة العدوية في الأمصار من أجله، هو الله عزّ وجلّ، إذ كيف يمكن أن يكون الذي يُسبغ عليها النعمة والعطاء، والذي لا تستطيع الشعور بالسعادة إلاّ إذا رضي عنها، كيف يمكن أن يكون صاحب هذه الصفات والأمور

العظيمة إنساناً آدمياً بعينه، ومتى استطاع الحبّ الآدمي أن يرتقي إلى هذا المستوى من الحبّ القائم على الرجاء والأمل؛ إنه في الحقيقة حبّ إلّهي وإلّهي فقط لأن الله تعالى هو وحده صاحب العطاء وواهب النّعم، والقادر على إدخال السعادة إلى قلب الإنسان، وليس أيّة قدرة أخرى قادرة على ذلك.

والحبيب قائم على سواد العينين، وفي صميم القلب، ورضاه هو سبيل السعادة المُريح.

بدأت رابِعَة العدوية تستشعر الحبّ لله، ولكن هذا الحب كان مسبوقاً بالتوبة، فهي قد فتحت صفحة جديدة في حياتها مُغايرة لصفحتها السابقة وهذه الصفحة كانت مزيجاً من القلق والاستغفار والشوق إلى المحبوب الذي اختارته لنفسها.

وكانت طريقتها لتحقيق هذه الأمنية هي التهجّد، وقيام الليل، ثم تذكّر الموت وما بعده، فقالت[1]:

راحتي يا إخْوتي في خَلْوتي
وحَبيبي دَائِماً في حَضْرَتي
لم أجِدْ لي عن هَواهُ عِوَضاً
وهَواهُ في البَرَايا مِحْنتي
حيثما كنتُ أشاهِدْ حُسْنَهُ
فهو مِحْرابي إليه قِبْلَتي

(١) شهيدة العشق الإلّهي، ص ٥٢.

يـا طبيبَ القَلْبِ يـا كـلَّ المُـنى
جُـدْ بـوَصْـلٍ منـك يُشفي مُهجتي
قـد هجـرْتُ الخَلْق جَمعـاً أرْتجي
مِنْـك وصْـلاً فهـو أقصى مُـنيتي

تريد رابِعَة أن تختلي بحبيبها لتبثّه أشجانها وعواطفها، وتطلب منه الرأفة بها، أليست هي المخلصة في حبّها، الساعية وراء هذا الحبِ في البراري، وفي الأمصار، لأنها لا تجد عن هوى محبوبها عِوَضاً تستعيض به، أليست هذ التي تتراءى لها صورته حيثما حلّت، وأينما اتجهت، واتخذت من هذا الحب مِحراباً تصلّي فيه، وتتعبّد إذا كان هذا كله من جانبها هي، فإنها تتمنى على طبيب قلبها، والذي استخلصته من بين جميع الأشياء أن يلتفت إليها بالحب المتبادل، لأن هذا هو أقصى أمانيها.

نَذَرَت رابِعَة إذن نفسها لله، وإذا كان الزواج الحقّ هو زواج الحبّ، وحبيبها الوحيد هو الله، فإذا كان لها أن تقترن بأحد فبغير الله تستطيع الاقتران؟ هنا تأتي نظريتها في الحب فتؤيّد نظريتها في الزواج، وهذا هـو الجديـد حقّاً في مـذهب رابِعَة في التجـرّد والعزوبة[١].

ذكر صاحب (القوت) من أقوال رابِعَـة العدويـة في مقام الخلّة[٢]:

---

(١) شهيدة العشق الإلٓهي، ص ٥٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٣.

قَــد تـخلَّلْتَ مـسلك الــروح مـنِّي
ولــذا سُـمِّـي الـخـليـلُ خـلـيـلا

أنـتَ هـمِّـي وهِـمَّـتـي وحَــدِيـثـي
ورُقَــادي إذا أردتُ مــقـيـلا

كما أنه يقول قبل هذا مباشرة: «وقد كانت رابِعة، تذكر الأنس في وجدها، وترتفع إلى وصف معنى الخلّة في قولها السائر»[1]:

إنِّي جَعلتُــك في الـفؤاد مُـحــدِّثي
وأبَـحْتُ جِـسْـمي مَنْ أَرادَ جُـلُوسي

فــالجِسْـمُ مِنِّي للْجـلِيْس مـؤانِسٌ
وحـبيـبُ قَلْبـي في الـفـؤاد أنـيسِ

نظرة رابِعَة إذن في الحبّ يدخل فيها معنى الخلّة، لكن هذا هو الجانب العملي والأخلاقي، أما الجانب العاطفي الخالص، في بعض الأبيات المنسوبة إليها، وفي الأقوال التي يُروَى أنها تفوّهت بها، وأشهر هذه الأبيات قولها[2]:

أُحِــبُّــكَ حُـبَّـيـن حُــبَّ الـهــوى
وحُــبّــاً لأنَّــك أهــلٌ لِــذَاكــا

فــأمــا الــذي هــو حــبُّ الهــوى
فـشُـغـلي بحـبِّــكَ عـمَّـن سِـواكــا

(١) شهيدة العشق الإلَهي، ص ٩٣ ـ ٩٤.
(٢) دائرة المعارف الإسلامية، ص ٢٩٧.

وأمّا الذي أنتَ أهلٌ لهُ
فكشْفُكَ للحُجْبِ حتى أراكا
فلا الحمد في ذا، ولا ذاكَ لي
ولكنْ لكَ الحمدُ في ذا وذاكا

في هذه الأبيات تميّز رابِعَة بين نوعين من الحب: حبّ الهوى، والحبّ الخالص. والأول حبٌّ ناقص لأنه حبٌّ أرضي محسوس، وهو الخطوة الأولى للحبّ الكامل الخالص غير المحسوس الموجّه إلى الله تعالى. والحبّان مُكمّل بعضهما لبعض.

وقد عقّب الغزالي على هذه الأبيات بقوله: «ولعلّها أرادت بحبّ الهوى حبّ الله لإحسانه إليها، وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة، وبحبّه لما هو أهل له، الحبّ لجماله وجلاله الذي انكشف لها وهو أعلى الحبّين وأقواهما»(١).

وروى ذو النون المصري عن رابِعَة قولها(٢):

يا مُؤنس الأبرار في خلواتهمْ
يا خيرَ مَن حَلّتْ به النُّزالُ
مَنْ ذاقَ حُبَّكَ لا يزالُ مُتَيَّماً
فرِحَ الفؤاد مُتَيَّماً بَلْبَالُ
مَنْ ذاقَ حُبَّكَ لا يُرَى متبسِّماً
من طولِ حُزنٍ في الحشا إشْعَالُ

---

(١) إحياء علوم الدين، للغزالي، جـ ٤، ص ٣١١.
(٢) شهيدة العشق الإلَهي، ص ١٧٣.

إن رابِعَة لا تحبّ أن تسترسل في نجواها إلى الله سبحانه وتعالى إلّا منفردة. والانفراد بالله لا يشعر بلذّته وأُنْسه إلّا مَن أحبَّ الله، وأخلص في حبّه، وتخلّى عن كل المحبوبات الأخرى المادية. ومَن تغلغل في قلبه حبّ الله أصبح متيّماً بهذا الحبّ، فَرِحاً، لأنه أصبح ينجذب إلى عالم الروح بعيداً عن عالم المادة.

ولكن رابِعَة التي عبّرت عن مشاعر كل محبّ لله، عادت وانفردت برأي لا يؤيّدها فيه أحد، إذ كيف تستطيع أن تقنعنا بنقيض ما قالت، وعبّرت عنه من جانب إيجابي، لتتّخذ من ثمّة الجانب السلبي، وهو الحبّ الذي يكتنفه الحزن ناتجاً عن الشوق العظيم لله، فالمحبّ لا يُرَى إلّا مُنشَرِح الصدر، مبتهجاً كلما اختلى بحبيبه، وليس حزيناً عابس الوجه.

والحقيقة التي نستخلصها من نصوص رابِعَة الشعرية، هي أنها قد اختارت منذ عرفت الحب حبيباً واحداً لا تريد الاقتران إلّا به وهو الله عزّ وجلّ، ولهذا فإنها لن تشغل نفسها بأحد غير الله، فخرجت بنظرية خاصّة بها ألا وهي التجرّد والعزوبة. وهذا ما ألمحت إليه عندما سألت الحسن البصري أسئلتها الأربعة، وأعْيَته في الإجابة عنها فقالت: إذا كان الأمر كذلك وأنا في قلق وكرب من هذه الأربعة فكيف أحتاج إلى الزواج وأتفرّغ له[1].

ومن شعراء الصوفية الذين قالوا في الحبّ الإلّهي في أواخر

---

(١) شهيدة العشق الإلّهي، ص ٥٢.

القرن الثاني الهجري ذو النون المصري[١] الذي يُعَدّ الرائد الحقيقي للتصوّف، وهو أول مَن تكلّم عن المعرفة مُفَرِّقاً بينها وبين المعرفة الفلسفية التي تقوم على الفكر، بينما تقوم المعرفة الصوفيّة على القلب، والكشف والمشاهدة ومن قوله يخاطب ربّه[٢]:

أمـوتُ ومـا مـاتـتْ إليـك صَبَـابـتـي
ولا قضيتُ مِنْ صِـدْقِ حُبِّـك أوطـاري
مُنـاي المُنى كُـلُّ المُنى أنت لـي منى
وأنت الغِنى كُـلُّ الغِنَـى عِنْـدَ إقـتـاري
وأنـتَ مـدى سُـؤلـي وغـايـةَ رغبـتـي
ومـوضـع شَكـواي ومكنـون إضمـاري
تـحمَّـل قـلبي فـيـك مـا لا أُبِنْـه
وإن طـال سُقمي فيك أو طـال إضْـراري
وبيـن ضلوعي منـك لـومُـكَ قَـدْ بَـدَا
ولـم يـبـدُ بـاديـه لأهـلـي ولا جـاري
وبي منـك في الأحشـاء داءٌ مُـخـامِـرٌ
فقـد هـدّمني الـرَّنَى وانبثَّ إسْـرَارِي
الستَ دليـلَ الـرَّكبِ إنْ هُـمْ تحـيَّـروا
ومُنْقِـذَ مَـنْ أشفـى على جُـرْفِ هـاري

---

(١) ذو النون المصري أبو الفيض، ويقال ثوبان بن إبراهيم وذو النون لقب، وهو مولى قريش، كان أبوه نوبيّاً، توفي سنة خمسة ومائتين. (طبقات الصّوفيّة، ص ٢٣ ـ ٢٤).

(٢) طبقات الصّوفيّة، للسلمي، ص ٢٧.

أَنَـرْتَ الهُـدى للمُـهتَـدي ولـم يـكـنْ
من النـور في أيهـديهمُ عشْـرُ مِعْـشَـارِ
فَـنِلْنـي بعَـفْـوٍ منْـك أحيـا بقُـرْبـهِ
أغـثني بيُـسْـرٍ منـك يـطرد إعـساري

يتوجّه ذو النون بحبّه إلى الله، وهذا الحبّ لا يصل إلى كامل غايته لأن الموت يدركه، ولا يزال لقلبه شوق عظيم إلى الارتواء من هذا الحبّ.

هناك بعض المعاني التي ساقها ذو النون المصري، نجدها عند رائد الزهّاد في القرن الأول للهجرة، أعني به علي بن الحسين (زين العابدين) فالبيت الذي يقول فيه ذو النون المصري: ألست دليل الركب إن هم تحيّروا: نجد هذا المعنى قد سبقه إليه علي بن الحسين بقول: «سبحانك ما أضيق الطرق على مَن لم تكن دليله»[1].

ثم يناجي ربّه ليبرّر سبب حبِّه له له فيقول: أنت بالنسبة لي يا إلٓهي غاية المنى، والهدف الأسمى الذي أسعى إليه والملاذ الذي التجىء إليه لأبثّه شكواي، وما تكنّه خواطري، وقلبي يتحمّل من أجلك ويصبر مهما طال سقمه ولوعته، هذه اللوعة من حبك لا يعلم بها أحد من الأهل والجار.

أما أحشائي فهي عليلة ودواؤها حبك، إن ما أُعانيه من الألم ليس بشيء يُذكَر أمام جميل إحسانك وعظيم عطائك، فأنت الذي

(١) الصحيفة السجادية، ص ٢٣٥.

تهدي الضالّين، وتنقذهم بهدايتك من السقوط في الجحيم، كما أنك أبَنْتَ للمهتدين المزيد من اليقين حتى تثبّت في قلوبهم إيمانهم الذي كان ضعيفاً. فامنحني يا إلٓهي العفو حتى يزداد قُرْبي منك، ووسّع عليّ ما أنا في ضِيقٍ منه.

إن حرارة الحب المتوهّج الذي نجده عند رابِعَة، نكاد لا نجد منه إلاّ القليل عند ذي النون المصري، فحرارة الحب عنده فاترة برغم تصويره لما يعانيه من ألم هذا الحبّ، وما يُكابد من أجله من ألم وحزن. فنحن لا نكاد نجد أيّة إشارة صريحة إلى الله سبحانه وتعالى. وعند مُناجاته، يُناجي بصيغة الغائب، وإن كان المقصود هو الله تعالى. بينما نجد ذكر الله يكاد يكون في كل بيت من أبيات رابِعَة العدوية.

ولعلّ قوة التعبير، وصدق المعنى عند رابِعَة يعود لكونها أُنثى. والأنثى عندما تحبّ تتغلّب العاطفة على العقل، بعكس الحال لدى الرجل حيث يظلّ العقل هو صاحب السلطان في التصرّف حتى ولو كان الأمر يتعلق بالحب.

وذو النون المصري يضع رِحاله ورِحال أمثاله من الكِرام في حِمَى الله، عزّ وجلّ، ثم يطلبون منه أن يوجّههم كيفما يشاء، ويدبّر أمرهم، لأنهم يسلّمون أمورهم إليه فيقول[1]:

إذا ارتحـل الكِـرامُ إليـكَ يـومـاً
ليلمسـوكَ حـالاً بعـد حـالِ

(١) جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوّف، للمنوفي، جـ ٢، ص ١٦٢. واللّمع، للطوسي، ص ٣٤٧.

فإنَّ رِحالنا حطَّتْ لترْضى
بحُكْمِك عن حلولٍ وارْتحالِ
أَنخْنا في فنائك يا إلّهي
إليك مُفَوَّضين بلا اعتلالِ
فسُسْنا كيفَ شِئتَ ولا تَكِلْنَا
إلى تدْبيرِنا يا ذا الجَلالِ

وحبّ الله عذّب ذو النون المصري وهو صغير فكيف يكون به الحال وهو كبير، ثم يطلب من الله الذي اصطفاه قلبه وجعله كله له أن يرأف بحاله ويخلّصه من حزنه بعطفه عليه(١):

صَغيرُ هواكَ عَذَّبني ... فكيفَ به إذا احتَنَكا
وأنتَ جَمَعت من قلبي ... هوىً قدْ كان مُشْتَرَكا
أما ترثي لمُكتَئِبٍ ... إذا ضَحك الخليّ بكى

وترتفع حرارة الحب عند ذي النون المصري، فتهون أمامها كل الألام، إنه يصبر ويُطيل في صبره لأن حبّه لله عزّ وجلّ، وتقرّبه إليه يتطلّب منه ذلك، لهذا يتحوّل ألمه إلى لذّة، وحزنه إلى سرور فيقول(٢):

لِمَ تشتكي ألمَ البَلا ... وأنْتَ تنتحِلُ المحبَّهْ
إنَّ المحبَّ هو الصَّبو ... رُ على البلاءِ لمَنْ أحبَّهْ
حبُّ الإلّه هو السرو ... رُ مع الشَّفاء لكُلِّ كربْهْ

(١) تاريخ بغداد، للبغدادي، جـ ١، ص ٣٩٦.
(٢) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للأصفهاني، جـ ٩، ص ٣٤٥.

ويحدّد ذو النون المصري الصفات التي يجب أن يتحلّى بها الصّوفي المحبّ لله الصادق في حبّه.

فهو في تحديد هذه الصفات، يكاد أن يحيط بجميع الأمراض النفسية: فهذا الإنسان يتوجّع من مرض الخوف من عذاب الله، وهو لهذا حزين، كئيب ثم هو يريد أن يصل إلى مرضاة الله وعفوه، فيسلك سبيل الشوق والمحبة، فتضطرم في نفسه لوعة الشوق للوصول إلى هذه المحبة، فيُصاب بمرض الحب ويبحث عن الطبيب الذي يُداويه.

وهو في حبّه وإخلاصه لهذا الحب تراه يكتم آلامه، ولا يُظهِر الفرح والرضى من هذا الألم. وهو إذا ما استفحل عليه الأمر، ووصل إلى ذروة الألم قال مخاطباً ربّه، إنك أنت وحدك يا سيدي مَن أبتغي وأريد، فأزِل عنّي همومي وآلامي، واجعلني قريباً منك لأئتنس بقربك، فهذا هو العبد الصادق المهذّب الذي صفى نفسه فاصطفاه الله وقرّبه فقال[1]:

تَوَجَّعْ بأمراضٍ وخوفِ مطالبٍ
وإشْغَافِ مَحْزونٍ وحُزْنٍ كئيبِ
ولوعةِ مُشْتاقٍ وزَفْرَة والِهٍ
وسَقْطةِ مِسْقامٍ بغَيْر طبيبِ
وفِطْنَةِ جوّالٍ، وبطْأةِ غائصٍ
ليأخُذَ من طيبِ الصفا بنصيبِ

(١) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للأصفهاني، جـ ٩، ص ٣٤٧.

يُكـــاتِمُ لي وجــداً أو يخفي حَميْمَــهُ
ثــوتْ فـــاسـتكنتْ فـي قــرارِ لبيـبِ

وقـــال:

خـــلا فَهمُـــهُ مـن فهمِـــهِ بحضـــورِهِ
فـمن فـهمـــهِ فـهـم عـليــكَ رقيـبُ
يقـولُ إذا مـا شَفَّـــه الشّـوقُ وأجــدى
بــك العيشُ يـا أُنسَ المحبِّ يــطيبُ
فهـــذا لعمـري عبــدُ صِـــدْقٍ مُهَـــذَّبٍ
صفـا فـاصـطفى فـالرَّبُّ منـه قــريبُ

ثم يأتي بعد ذي النون المصري أبو يزيد البسطامي[1] الذي دعا لفكرة الفناء في الذات الإلّهية، أي تجرّد النفس عن رغباتها، وقمعها لشهواتها، وحلول إرادتها في الإرادة الإلّهية مثل قوله[2]:

أشــارَ ســرٌ إلَـيْـكَ حتّـى ... فـنـيــتَ عـنّـي ودُمْـتَ أنــتَ
مَحَــوْتُ اسْمِي ورسْمَ جسمي ... ســألـتَ عـنّـي فـقـلتُ أنْـتَ
فـأنـت تـسلـو خـيـالَ عيني ... فـحيثمـا درتُ كـنـتَ أنــتَ

وفكرة الاتّحاد بين المحبّ والمحبوب هي السِّمَة المميّزة

(١) هو طيفور بن عيسى، كان جدّه مجوسياً فأسلم، مات سنة إحدى وستّين ومائتين. (طبقات الصّوفيّة، ص ٦٠).
(٢) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، جـ ١٠، ص ٣٦.

لطابع أبي زيد في شطحاته الصوفية، فهو يقول في هذا المعنى أيضاً[1]:

بُـعـدَكَ مـنّـي هـو قُـرْبـاكَ
أَخَـذْتـنـي عَـنْـكَ بـمَـعْـنـاكَ
لا تـفـرّقُ الأوصـافُ مـا بـيـنـنـا
إنْ قِـيـلَ لـي: يـا كـنـتُ إيّـاكَ

فأبو يزيد يخاطب المحبوب وهو الله عزّ وجل، فيقول له: إنّ بُعدَكَ عنّي ليس هو في الحقيقة سوى تقرّب إليك، فالحواس إن أخطأت الفهم، فإن القلوب لا تخطىء، لأنها هي مَكمَن الدّاء، وموطن الدواء.

وإذا كان هنالك من أوصاف تميّز بين حقائق الأشياء، فإن هذه الأوصاف معدومة بيننا. فنحن كِلانا كالشيء الواحد. وإذا حدث وأراد أحدهم أن يميّزني عنك بمناداتي بالاسم تحوّلت إلى الانصهار بك كأنني غير موجود إلاّ من خلالك.

وسُئِلَ أبو يزيد البسطامي في المعرفة بالفائدة فجعلها هي الميزان الذي تُقاس به درجة العارفين، كما فرّق بين العابد والعارف؛ فالعابد هو الذي يعبد على حال من الأحوال، أما العارف، فهو الذي يسعى من وراء عبادته الوصول إلى كشف الأحوال والحقائق التي تخفى عليه[2].

---

(١) شطحات الصّوفيّة، لعبد الرحمن بدوي، ص ١٣١.
(٢) طبقات الصّوفيّة، ص ٦٢.

ثم يرى البسطامي أن الإنسان عندما يصل إلى درجة المعرفة وهي كشف حقيقة الخالق، فإنه ينصرف إليه، ويبتعد عن كل شيء يشغله عنه.

وفي هذه الفترة نجد كذلك عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي البصري[1] أحد رجال الحقيقة. وهو ممّن اجتمع له علم الظاهر والباطن. كان يقول: المعرفة تُورِث الإنابة، كما قال: العمل بحركات القلوب في مُطالعات الغيوب أشرف من العمل بحركات الجوارح.

أخذ بفكرة الفناء في الذات الإلّهية، وكان يعتبر الصّوفي غريباً حتى يفيض الله له التقرّب منه، والحصول على رِضاه بمثل قوله[2]:

أنا في الغُرْبةِ أبكي ... ما بكتْ عينُ غَرِيبِ
لم أكنْ يومَ خروجي ... من بلادي بمُصيبِ
عجباً لي ولِتَرْكي ... وطناً فيهِ حبيبي

فهو في هذه الأبيات يستعمل أسلوب الرمز للدلالة على حبّه وشوقه، فبُعده عن الله يرمز إليه بالغربة، والله عزّ وجلّ هو الوطن، فهو يبكي في غربته عن الله، كما يبكي غريب عن وطن يحبه، وفي بُعده هذا لم يكن أبداً بمصيب، ولهذا يتعجّب من نفسه ويسخر منها، لأنها رضيت أن تتغرّب عن الوطن أو الحبيب الذي تحبّه.

---

(١) سُمّي بهذا الاسم لأنه كان يحاسب نفسه، توفي سنة ثلاث وأربعين ومائتين. (وفيات الأعيان، جـ ٤، ص ١٠١).
(٢) طبقات الصّوفيّة، ص ٥٣.

وممّن أنشد في الحب الإلٓهي يحيى بن معاذ[١] الذي تكلّم في علم الرجاء وعرف الصّوفي بأنه العارف بما في الباطن مخلوطاً بالظاهر، وأهل المعرفة هم الذين يخشون الله في الأرض، ولا يأنسون إلى أحد سواه في مثل قوله[٢]:

رضيتُ سيِّدي عِوَضاً وإنَّما
من الأشْيَاءِ لا أبغي سواهُ
فيا شوقاً إلى ملكٍ يراني
على ما كنتُ فيهِ ولا أَراهُ
هلاَّ يسْتَمْطِرُ النَّجْمُ العَطايا
فيُعْطي منه أكثر ما رجاهُ

فهو يستغني هنا بالله عن جميع الموجودات، ولا يريد غيره، وهو متشوق إليه يراه على ما هو عليه، ويطلب منه العطاء فيعطي أكثر مما سأل.

وهو يصف حالة المحبّ، فإذا هو يتطلّع إلى حبيبه، وقلبه يكاد يتقطّع من الشوق إليه، وهو كلما اختلى بحبيبه شعر بالعزّة لأنه يبثّه شكواه، ويتضرّع إليه طالباً الرأفة به، ثم هو يقوم في المحراب يشكو إليه والقلب ينزع إلى الحب قال[٣]:

---

(١) يحيى بن معاذ أبو زكريا الواعظ أحد رجال الطريقة، خرج إلى بلخ، أقام فيها مدة ورجع إلى نيسابور، ومات بها سنة ثمانٍ وخمسين ومائتين. (وفيات الأعيان، تحقيق، إحسان عباس، جـ ٦، ص ١٦٧).
(٢) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، جـ ١٠، ص ٦١ وما بعدها.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٧.

نفس المحبِّ إلى الحبيب تطلعُ
وفؤاده من حبّه يتقطعُ
عزَّ الحبيب إذا خلا في ليله
بحبيبه يشكو إليه ويَضرعُ
ويقومُ في المِحْرابِ يشكو بَثَّهُ
والقلبُ منه إلى المحبَّةِ ينزعُ

وكم يطرَب ابن معاذ لهذا الحب، ويتعجب من الذين يلومونه على ولوعه بهذا الحب، وهم يعلمون أن حبّ الله هو غاية مُناه، ولهذا فهو دائم السعي للحصول عليه، ولأنه منه يستمدّ طاقته وحيويته[1]:

طربُ الحُبِّ على الحبِّ مع الحبِّ يدومُ
عجباً لِمَنْ رأيناهُ على الحُبِّ يلومُ
حولَ حبِّ اللَّهِ ما عشتُ مع الشوق أحومُ
وبه أقعدُ ما عِشت حياتي وأقومُ

ويستمر يحيىٰ بن معاذ في الحديث عن الحب فيقول[2]:

أموتُ بدارٍ لا يُصَابُ دوابيا
ولا فرجٌ مما أرى في بلائيا
يقولون يحيىٰ جُنَّ من بعد صِحَّةٍ
ولا يعلمُ العُذَّالُ ما في حشاييا

(١) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ١، ص ٦١ وما بعدها.
(٢) اللّمع للطوسي، ص ٢٥٣.

إذا كــان داءُ الـمـرءِ حـبُّ مَلِيكـهِ
فمن غيـرُهُ يـرجـو طبيباً مُـداوِيـا
مـع الـلَّهِ يـقـضـي دهـره مُـتَـلَذِّذاً
تـراه مـطيعـاً كـان أو كـان عـاصِيـاً
ذرُوني وشــأني لا تـزيـدُون كـربتي
وخلُّوا عِنـاقي نحـو مـولى المـواليـا
ألا فـاهْجُـروني وارْغبـوا في قـطيعتي
ولا تـكشـفـوا عـمّـا يـحِسُّ فـؤادِيـا

يتحدّث ابن معاذ هنا عن مرض أصابه، ولكنه مرض من نوعٍ آخر؛ إنه مـرض الحب، وهذا الحب متمكّن بقلبـه حتى خِيل لأصحاب العقول الضعيفة أنه مجنون. وهو لا يعتب على هؤلاء، لأنهم يجهلون السبب الذي من أجله هامَ ابن معاذ في حبّه، وإذا كان المرض الذي أُصيب به، هو من حبّه الشديد لربّه، فمَن أجدر به أيضاً أن يكون هو الطبيب المُداوي لمرضه المتمكّن بأوصاله.

ثم يتساءل يحيىٰ بن معاذ، أيّة لذّة تكون تلك التي هي أطيب من لذّة التقرّب من اللّهِ عزّ وجلّ، وقضاء الدّهر كله معه، مطيعاً كان أم عاصياً لأوامر ربّه. ثم يطلب يحيىٰ من المتطفلين على حبّه أن يتـركوه وشـأنه ولا يـزيدوه كـرباً بجهلهم، ومحـاولاتهم الوقـوف بينه وبين مولاه.

وهو يلحّ على هؤلاء، لأنه في هجرانهم راحته، وأن يكشفوا عمّا يحنّ إليه قلبه.

وممّن لهم شعر في الحب الإلّهي السريّ السقطي[1] أحد رجال الطريقة وأرباب الحقيقة تحدّث عن التصوّف فجعله اسماً لثلاثة معاني، فهو الذي لا يطغى نور معرفته على نور ورعه، ولا يتكلم بباطنٍ في علم ينقصه عليه ظاهر الكتاب، ولا تحصّله الكرامات على هتك محارِم الله تعالى.

وأخذ جلدة ذراعه ومدّها، فلم تمتد، ثم قال: وعزّته لو قلت إن هذه الجلدة يبست على هذا العظم من محبته لصدقت، وكان كثيراً ما ينشد[2]:

مَنْ لمْ يبتْ والحبّ حشو فؤادهِ
لم يَدْرِ كيفَ تُفَتَّتِ الأكبادُ

فهو يتساءل كيف يشعر بحرقة القلب، وتفتّت الأكباد من الحب مَن لم يتذوّقه، ومَن لم يملأ قلبه منه، ثم نراه في بيت آخر يتعجّب من أولئك الذين يستدعون له الطبيب ليُداويه من ألمه، وهم يعلمون أن الطبيب الذي يعرف مرضه هو ذاته مصدر الألم فيقول[3]:

كيفَ أشْكُو إلى طبيبيَ ما بي
والَّذي قَدْ أَصَابَني مِنْ طبيبِ

(١) هو أبو الحسن بن المغلس السقطي، كان واحد أهل زمانه في الورع وعلوم التوحيد، وهو خال الجُنَيد وأستاذه، توفّي سنة سبع وخمسين ومائتين ببغداد. (وفيات الأعيان، جـ ٦، ص ١٠٤).

(٢) صفة الصفوة، لابن الجوزي، جـ ٩، ص ٢١٣.

(٣) المصدر نفسه، جـ ٩، ص ٢١٧.

وقلب السريّ السقطي يحترق من لوعة الفراق، والدمع يسيل، والكرب حالٌ به، والصبر قد فارقه، لا يجد مجالاً للفرار مما يُعانيه، لأن الذي يفرّ منه هو ذاته مصدر المُعاناة، ولهذا فهو يطلب من الله أن يُنعِم عليه بالفرج مما هو به، وهو على قيد الحياة قائلاً[1]:

القلبُ مُحْتَرِقٌ والدَّمعُ مُسْتَبِقٌ
والكربُ مُجْتَمِعٌ والصَّبرُ مُفْتَرِقُ
كيف الفرارُ على مَنْ لا فِرارَ لهُ
مما جناهُ الأسى والشوقُ والقلقُ
يا ربُّ إن كان شيء لي فَرَجٌ
فامننْ عليَّ بهِ ما دام بي رمقُ

ثم يستخدم السريّ السقطي أسلوب الرمز فيتحدّث عن محبوبته التي تتّهمه في إخلاصه للحب، لأنها رأت اللحم منه يكسو العظم، وهذا شيء غير جائز في لغة الحب، فالحب الحقيقي عندها هو ذلك الحب الذي يجعل الجلد يلتصق بالعظم، دليلاً على شدّة ما يُعانيه المُحِبّ من حبه، وليس هذا وحده كافياً، بل عليه أن يجدّ حتى يذبل ويعجز عن ردّ جواب يناديه، وأن يتحوّل إلى إنسان ليس له من الحياة إلاّ مقلة يبكي بها أو يُناجي محبوبته فيقول[2]:

ولمّا ادَّعيتُ الحبَّ قالت كذبتني
فما لي أرى الأعضاءَ مِنْكَ كواسيا

---

(١) صفة الصفوة، لابن الجوزي، جـ ٩، ص ٢١٣.
(٢) اللمع للطوسي، ص ٣٥٣.

فمـا الحبُّ حتى يلصقَ الجلدُ بـالحشـا
وتـذبـلُ حـتى لا تـجيـبُ الـمنـاديـا
وَتَـنْحَـلُ حـتى لا يُـبْقِـي لـكَ الـهـوى
سـوى مُـقْلةٌ تـبكي بهـا أو تُـنَـاجِيـا

ونمضي في هذا العصر حتى نلتقي بالجنيد [١] رأس الطبقة الثانية من المتصوّفة، الذي يرى في حبّ الله أنس الفؤاد، والأمنية الغالية التي يتمنّاها وهي أن يجتمع بالله عزّ وجلّ ويتّحد به بمثل قوله [٢]:

أجَـلُّ مـا مِـنْـكَ يَـبْـدُو لأنَّـهُ عـنـكَ جَـلا
وأنـتَ يـا أنسَ قَـلْبـي أجـلُّ مـن أنْ تُـجَـلاَّ
أفـنـيـتـنـي عـنْ جـمـيـعي فـكـيـفَ أرْعـى الـمـحـلاَّ

واتجاه الجنيد إلى أحوال المحبة يرجع إلى تعمّقه في المعاني الصّوفيّة، وخوضه فيما وراء مجرد المحبة، أو الإخلاص فيها، أو معاناة آثارها.

وكان الجنيد ممّن يطرب للوجد، ويظنه مُنتهى راحته، فما

(١) هو أبو القاسم الجُنَيد بن محمد الجُنَيد الجزاز القواريري الزاهد المشهور، أصله من مرو من نهاوند، ومولده ومنشأه العراق، وكان شيخ وقته وفريد عصره، توفي سنة سبع وتسعين ومائتين. (وفيات الأعيان، جـ ٤، ص ٢٩٥).
(٢) طبقات الصّوفيّة، للسلمي، ص ١٥٦.

جازه إلى المشاهدة عرف أنه كان محجوباً فكشف، وهو في ذلك يقول[١]:

قَدْ كان يَقْرَبني وَجْدِي فَأَقْعَدَني
عن رُؤْيَةِ الوَجْدِ مَنْ في الوَجْدِ موجودُ
الوجْدُ يُطْربُ مَنْ في الوجْدِ راحتُهُ
والوجْدُ عند شهودِ الحقِّ مَفْقُودُ

أي أن الوَجْد عند الجنيد منزلة يفرح بها مَن قَصر بهم جهدهم إلى الغايات، فإذا ما انتهوا إلى الغاية فنوا في شهودهم عن كل ما عداه، حتى عن وَجْدهم، وكلّ وَجْد لا ينتهي إلى الشهود، فقد قصر بأصحابه عن لحوق الغاية.

وحول معنى الوَجْد يقول أيضاً[٢]:

الوجدُ عندي جُحُودُ   ما لمْ يكنْ عن شُهُودِ
وشاهد الحقِّ عندي   يغني شُهودَ الوجُودِ

فالحبّ عنده جحود إذا لم يكن معلناً على الملأ ليعرفه جميع الناس، ويكونوا شهوداً عليه، وفي معنى الجمع وأنواعه الذي تحدّثت عنه الصوفية قال الجُنَيد[٣]:

---

(١) عوارف المعارف، للسهروردي، ص ٣٦٧.
(٢) التصوّف لمذهب أهل التصوّف، للكلاباذي، ص ٨٢.
(٣) اللّمع، للطوسي، ص ٥٧.

وتـحـقَّـقْـتُـك فـي الـسـرِّ فـنـاجَـاك لِـسَـانـي
فـاجـتـمـعـنـا لِـمَـعـانٍ وافـتـرقـنـا لـمـعَـانِ
إن يـكـنْ غـيـبـك الـتَّـعـظيـمُ عـن لـحَظِ عـيـانـي
فـلـقـد صـيَّـرَك الـوجْـدُ مـن الأحـشـاء دانـي

فالجُنَيد هنا جمع معاني وفرّق أخرى، وهذا هو جمع الجمع، وهو حال العارفين، وهو يتحدّث عن المحبوب وهو الله تعالى، فيقول مخاطباً: لَقد تحقّقتك من وجود حبّك في قلبي، فناجاك لساني، فجمعت بيننا أشياء، وفرّقت بيننا أشياء أخرى، ولكن هذا الفراق إن حدث فإنه لا يزيد في نفسي إلّا التعظيم لك، واللهفة لرؤياك، وما ذلك إلّا لأنك قد أصبحت متملّكاً بأحشائي مسيطراً عليها بحبك.

وفي حبّه يشعر الجُنَيد أنه أصبح لسوء فهم الناس لمعنى هذا الحب يشعر بأن هؤلاء الناس ينظرون إليه بمِنظار التعجّب، فأخذ يعتزلهم، ويشعر في نفسه بالغربة عنهم، وما ذلك إلّا لأن العارفين برأيه درجات ومراتب من حيث المعرفة والإدراك. لهذا صار أمره لا يُعرَف ولا يُدرَك على حقيقته. فهو لا يُعرَف إلّا من خلال عمله كخطيب للعارفين فيقول[1]:

تغـرَّبَ أمْـري عِنْـدَ كـلِّ غـريبِ
فصِـرتُ عجيباً عنـد كـلِّ عجيبِ

---

(١) اللمع، للطوسي، ص ٣٤٧.

وذاكَ لأَنَّ العارفين رايتهُمْ
على طبقاتٍ في الهواءِ ونَوبُ
فأصْبَحَ أمري ليس يُدرَك غَورُه
سوى أنّني للعارفين خطيبُ

وقال الجُنَيد في الاحتراق والتعذيب[1]:

يا مُوقِدَ النَّارِ في قلبي لقُدْرَتِهِ
لو شئْتَ أطفيتُ عنْ قَلبي بكَ النَّارُ
لا عارٌ إن متُّ من خوفٍ ومن حَذَرٍ
على فعالِك بي لا عارُ لا عارُ

فالجُنَيد يخاطب محبوبه بلغة المُحِبّين الوالهين، لغة مَن أخذ الحبّ بجوامع القلب، فيقول له: أيها المحبوب يا مَن أشعلت النار في قلبي بقدرتك، أنت وحدك القادر أيضاً على إطفاء هذه النار.

وسأل رجل الجُنَيد مسألة فأنشد[2]:

نامَتْ على سرٍّ وجْدِه النَّفْسُ
والدَّمعُ مِنْ مُقْلتيهِ يَنْبَجِسُ
مُدَلَّهٌ هائِمٌ لهُ حِرَقٌ
أنفاسُهُ بالحنين تختلَسُ

---

(١) اللّمع، للطوسي، ص ٣٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٨.

مُـهَـذَّبٌ عـارِفٌ لـهُ فِـطَنٌ ،
مِـنْ نـورِ أُنْسِ الحـبيـب يـقـتـبسُ

إنه يصف حال المحبّ الصّوفيّ وهو ما ينتابه من أجل هذا الحب، فهو يهيم بحبّه ويذرف الدمع من أجل الوصول إلى مَن يحبّ، وإظهار الشوق والحنين لهذا المحبوب، وهـذا الصّوفيّ مهذّب عارف، يقتبس معرفته من نور الجبيب.

ولمّا كان الجُنَيد يُكثِر من التحسّر على أحواله الماضية، ويتأسف لأحواله الحاضرة، قال له رجل: علامَ يتأسف المحبّ، فقال: على زمان بَسْطٍ أورث قبضاً، أو زمان أُنْسٍ أورث وحشةً وأنشأ يقول[1]:

قد كان لي مَشْـرَبٌ يصفو بـرؤيتِكُمْ
فكـدَّرَتـهُ يـدُ الأيـامِ حين صَفَـا

والحسن النوري[2] الذي كان يُعاصر الجُنَيد، كان شاعراً يُكثِر في أشعاره من التعبير عن الحبّ الإلّهي، وفكرة الفناء في الذات الإلّهية بمثل قوله[3]:

تـأمَّـلْ بعينِ الحقِّ إنْ كُنْـتَ ناظِـراً
إلـى صِفَـةٍ فيـهـا بـدائِـع فـاطِـرِ

(١) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، جـ ١٠، ص ٢٧٩.
(٢) هو أحمد بن محمد خراساني الأصل يُعرَف بابن البغوي، وكان من جُلّة مشايخ القوم وعلمائهم، توفي سنة خمس وتسعين ومائتين. (طبقات الصّوفيّة، ص ١٥١).
(٣) طبقات الصّوفيّة، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

ولا تُعْطِ حَظَّ النَّفْس منها لما بها
وكُنْ ناظراً بالحقِّ قدرة قادِرِ

ثم يتحدّث عن الحسرة التي تعتصر قلبه من الحب، وابتلائه بهذا الحب الذي يكاد أن يقضي عليه، ولا يشفى منه إلّا بلقاء الحبيب، وهو الله سبحانه وتعالى قائلاً:

كم حَسْرَةً لي وقدْ غصَّتْ مرارَتُها
جَعَلْتُ قلبي لها وَقْفاً لبلواكَ
وحقَّ ما منك يَبْليني ويُتْلفني
لأبكينَّكَ أو أحظى بلُقْيَاكَ

ويخاطب النوري ربّه قائلاً: كم من مكروه قد صرفته عني برحمتك، ومننتَ عليّ بالعناية فكيف أستطيع أن أردّ لك بعض جميلك، إن هذا لمنِ الأمور الصعبة، غير أنني وأنا الذي لا حول لي ولا قوة إذا ما قِسْتُ نفسي بعظمتك، ليس لي إلّا أمر واحد لعلّي أردّ بعض جميلك وإحسانك عليّ، وهو أن أضع محبتك بالمقدمة، فلا أفضّل على حبّك أيّ حبٍّ آخر مهما غَلا وسَما وأن أبتعد عن كل ما تكرهه، ولا تريده[1]:

وكمْ رُمتُ أمراً خرْت لي في انصرافِهِ
فلا زِلْتَ بي مِنّي أبَرَّ مني وأرْحَما

---

(١) طبقات الصّوفيّة، ص ١٥٣ وما بعدها.

عـزمْـتَ علـيَّ أن لا أحسَّ بـخـاطِـرٍ
علـى القـلب إلّا أنتَ كُنْتَ الـمـقـدَّمْـا

وأنْ لا تـرانـي عِنـدَمـ قـدْ كَـرِهْـتُـهُ
لأنَّـك فـي قـلبـي كـبـيـراً مُـعَـظَّمـا

ونلتقي في هذا العصر أيضاً بسَحْنون الخوّاص[1]، الذي قال شعراً كثيراً في المحبة الربّانية وما يُصاحبها من وَجْدٍ لا يُماثله وَجْد، وشوق لا يماثله شوق، وكذلك فكرة الفناء المطلق في الله بحيث لا يحسّ بأيّ شيء من حوله، فقد فنيت فيه جميع الصفات والرغبات، ولم تبقَ إلاّ رغبة واحدة هي رغبات الانمحاء في الذات الإلّهية، التي تملك عليه كل شيء من أمره[2]:

وكـان فـؤادي خـالـيـاً قبـلَ حُـبِّـكُـمْ
وكـان بـذكـرِ الـخَلْقِ يـلهـو ويَـمْـرَحُ

فـلـمَّـا دعـا قـلبـي هـواكَ أجَـابَـه
فـلسـتُ أراهُ عـن فـنـائِـكَ يَـبْـرَحُ

رمـيتُ بـبَـيْـنٍ مِـنْـك إنْ كنـتُ كـاذِبـاً
وإنْ كـنتُ فـي الـدنيـا بـغيـرك أفـرحُ

---

(١) سَحْنون بن حمزة الخواص، كنيته أبو القاسم، سمّا نفسه سَحْنون الكذاب، صحب السريّ السّقطي، وكان يتكلم في المحبة بأحسن كلام، وهو من كبار مشايخ العراق، مات بعد الجُنَيد.

(٢) طبقات الصّوفيّة، ص ١٨٩.

وإنَّ كـلَّ شيء في البـلادِ بـأسـرهـا
إذا غبتَ عن عيني بعيني يَمْلَحُ

فـإن شئتَ واصلني وإنْ شئتَ لا تَصِل
فَلَسْتُ أرى قلبي بغيرك يتسلَّحُ

وإن الحب الإلّهي هذا هو الحب الحقيقي عند سَحْنون، وما عداه في حبّ البشر لا يُعَدّ حباً، وهو حبٌّ لا يتغيّر بعكس حبّ البشر، وسَحْنون يرمي نفسه بالبَيْن وفِراق الحبيب الذي مَلَكَ عليه نفسه لو كان كاذباً في شعوره، وهو يرى حبيبه ماثلاً في كل شيء في الوجود، وهو لا يريد من محبوبه أن يعامله بمثل معاملته، فهو وحده صاحب الكلمة في وصله أو هجره لأنه ضامن محبته له، ونحسّ وهج حرارة الحب الحقيقي الذي ينفعل له السامع ويتأثّر به حين يخاطب ربّه قائلاً[1]:

يـا مَن فؤادي عليـهِ مـوقـوفُ
وكـلُّ همّي إليـه مصْـروفُ
يـا حسرتي حسرةً أموتُ بهـا
إنْ لـم يكـنْ إليـك مَعْـرُوفُ

وقلبه هذا الذي كان يستمدّ بواسطته الحياة ضاع منه، وأصبحت حياته مهدّدة بالخطر، ولهذا فهو يطلب من محبوبه الله عزّ

(١) تزيين الأسواق، للأنطاكي، ص ٢٨.

وجلّ أن يُعيد إليه هذا القلب، وذلك بالرضا منه، والتقرّب إليه[1]:

كـان لـي قـلبٌ أعـيشُ بـهِ
ضـاعَ مـنّـي فـي تـقـلُّبـهِ
ربِّ فـارْددْهُ عـليَّ فقـد
عِـيْـلَ صبـري فـي تَـطَلُّبـهِ
وأغـثْ مـا دَام بـي رمَـقٌ
يـا غيـاثَ المُسْتَغِيـثِ بـهِ

وحبّ سَحْنون بن حمزة لربّه يجعله دائم التحصّل لما يعانيه من بُعده عن الله وهو يقبل أن يُوضَع هذا الحبّ في موضع الاختبار ليظهر صدقه، وشدّة تعلّقه بخالقه قائلاً[2]:

أنـا راضٍ بـطولِ صَـدِّكَ عنّي
لـيس إلّا لأنَّ ذاكَ هـواكـا
فـامْتَحِنْ بـالجفـا صبـري على
الـودِّ ودعني مُعَلَّقـاً بـرَجَـاكـا

فالحبّ متمكّن فيه، وهو يجري في كل عضو من أعضائه حتى أنفاسه التي يتنفسها يجري فيها الحب[3]:

---

(1) الطبقات الكبرى للشعراني، جـ١، ص١٨. وصفة الصفوة، لابن الجوزي، جـ٢، ص ٢٤١.
(2) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، جـ١٠، ص ٢١٠.
(3) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

أفديكَ قبلَ أنْ يفْديكَ ذو دَنَفٍ
هل في المذلَّةِ للمُشْتَاقِ مِنْ عارِ
بي مِنْك شوقٌ لو أنَّ الصَّخْرَ يَحْمِلُهُ
تفطَّرَ الصَّخْرُ عن مُسْتَوقِدِ النَّارِ
قَدْ دبَّ حُبُّكَ في الأعضاءِ من جَسَدي
دَبِيبَ لفظِي من روحي وإضماري
ولا تنفَّستُ إلاَّ كُنْتَ مع نفسي
وكلّ جارِحَةٍ من خاطري جاري

كما أن القلب مشغول بحبّه عن الدنيا. وهذا الحب بمنزلة الجفن من الحدق[1]:

شَغَلْتَ قلبي عن الدُّنيا ولذَّتِها
فأنتَ والقلبُ شيء غير مُفْتَرِقِ
وما تطابقتِ الأحداثُ من سنةٍ
إلاَّ وَجَدْتُك بين الجفنِ والحَدَقِ

ويقف سَحْنون بين يدي ربّه مُناجياً فيقول: إذا أردت أن تختبر سرّي وما يكنّه فؤادي نحوك من محبة، وأنت علاّم الأسرار، وأني لا أستطيع إخفاء شيء عنك، وليس لي في غيرك مراد، فها أنذا على أتمّ الاستعداد للخضوع للامتحان، وللقيام بكل أمر تريده منّي[2]:

تريدُ منِّي اختبارَ سرِّي
وقدْ علِمْتُ المرادَ منِّي

(1) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، جـ ١٠، ص ٢١٠.
(2) الكشكول، لبهاء الدين العاملي، ص ٢٩٠.

ولـــيس لـــي فـــي ســـواكَ حظٌّ

فـكـيـفـمــا شئـت فــاخـتـبــرْنـي

ثم يقول حتى ولو كان هذا الاختبار يتطلب مني أن أُلقي قدمي في النّار فأنا مستعد لذلك، إذا ما كان هذا الأمر فيه مرضاة الله تعالى(١):

ولـــو قيـــلَ طـــأْ في النَّـــارِ أَعْلَمُ أنَّـــهُ

رضىً لـــك أو مـدنٍ لنـا مِنْ وِصَـالِكـا

لَقــدَّمتُ رجلي نحـــوهـــا فـــوطِئْتُهـــا

سُـــروراً لأنِّي قـــد خــطرتُ ببَـــالِكَـــا

وهو في النهار يجنّ صبابة، وفي الليل يتيه من جنون الحب، وبين هذا وذاك يمرّ العمر والشوق يزداد(٢):

أجِنُّ بـــأطـــراف النَّـهـــار صَبَـابَـــةً

وبـــاللَّيْـــلِ يـدعُــونـي الهــوى فَـأُجِيْـبُ

وأيـــامـنـــا تـفـنـى وشــوقـي زائــدٌ

كـــأنَّ زمـــان الشَّـــوقِ ليس يـغيـبُ

ومن تلامذة الجُنَيد المهمين أبو علي الروذباري(٣) وكـان

---

(١) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، جـ ١٠، ص ٣١١.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) هو أحمد بن محمد بن القاسم بن شهريار، وهو من أهل بغداد، سكن مصر وصار شيخها، ومات بها، صَحِبَ الجُنَيد وأبا الحسن النوري، وكان عالماً فقيهاً وَرِعاً حافظاً للحديث، توفّي سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة. (طبقات الصّوفيّة، ص ٣٦٢).

يقول: المريد الذي لا يريد لنفسه إلّا ما أراد الله له، يريد أنه هو الذي تفنى إرادته في الإرادة الإلّهية بحيث لا يحسّ المريد أو المتصوّف شيئاً في الكون سوى الله، وكان شاعراً ومن شعره في فكرة الفناء وغياب روحه عن حسّ أيّ شيء منْ أشياء الكون(١):

روحي إليـك بكُلِّها قـد اجتَمَعَتْ
لـو أنَّ فيهـا هَلْكَهـا مـا أقْلَعَتْ
تبكي عليـك بـكلِّهـا عـن كُلِّهـا
حتَّى يقـالَ من البكَـاءِ تـقـطَّعتْ
فـانـظرْ إليهـا نـظرةً بتعـطُّفٍ
فلطالمـا متَّعتَهـا فتمـتعتْ

وأبـو علي الرُّوذبـاري دائم الاستعداد لبـذل الروح فـداء المحبوب فيقول في مكان آخر(٢):

إنِّي أُجِلُّكَ عـن رُوحي وأبـذُلـهـا
فـداءَ عَبْـدِكَ روحُ أنتَ واهِـبَهـا
وكيف تفـديكَ روحٌ أنت واهبهـا
وقـد مَنَنْتَ على مَنْ يَفْتَدِيـكَ بها

فهو يجلّ المحبوب عن أن يضعه بمستوى روحه، وهو يفدي نفسه فداء العبد لسيّده واهب هذه النفس ومُوجِدها، وهذا النوع من

(١) طبقات الصّوفيّة، ص ٣٧٦.
(٢) اللّمع، ص ٢٤٩.

الفِداء لا تضحية فيه لأن الضحية هي هبة وهبها المُضحّى من أجله للمضحّي.

وبعد هذا الحديث المطوّل عن التضحية والفداء يقف أبو علي الروذباري بين يدي المحبوب وهو الله عزّ وجلّ ليقول له بلغة الصّوفيّة المحبّ الذي أخلص في حبّه، وتوجّه بكل جوارحه إلى حبيبه[1]:

وحقِّكَ ما نظرتُ إلى سِوَاكا
بعينِ مودَّةٍ حتَّى أراكا
ولا اسْتَحْسَنْتُ في نظري جمالاً
ولا أَحْبَبْتُ حُبّاً غيْرَ ذاكا
ولا استلْذَذْتُ في الدُّنيا لذيذاً
ولا لي بغيةٌ إلاّ رِضاكا
فمُنَّ بنَظْرةٍ فضلاً ومَنّاً
وبلِّغنا المنى حتى أراكا

فهو يقسم أنه لم ينظر في حياته بعين المودّة إلاّ إلى محبوب واحد هو الله تعالى، وهو لم يستحسن أيضاً جمالاً ولا أحبَّ حبّاً إلا جمال الله وبهاءه وحبّه، ولم يتلذّذ في الدنيا بلذّة إلاّ لذّة القربى من الله ورضاه، بعد هذا كله ألا يستحق من حبيبه نظرة تكون تفضّلاً ومَنّاً من خالقه عليه، فيبلغ بها غاية المنى بعد أن تتكشّف له الحُجُب، وتظهر له العزّة الإلّهية بجلالها ومهابتها.

---

(١) روض الرياحين، لليافعي، ص ٢٠٦.

والقناعة عند أبي علي الروذباري تتمثّل في الفناء التام مع المحبوب. فإن تحقّق هذا الحلم من الوجد، لم يجد لديه أيّ مطمع آخر في أيّ شيء فيقول[1]:

حدُّ القناعَةِ نحو الكُلِّ فيْكَ إذا
لاح المزيدُ بحدٍّ عنه مُطَّلعِ
فإنْ تحقّق وصفُ الوجدِ مشتمِلاً
على الإشاراتِ لم يلوِ على الطمعِ

وتحدّث أبو سعيد الخزاز[2] عن الوجد والشوق الإلّهي فقال[3]:

قَلْبٌ بحُبِّكَ لا يُومِي إلى أحدٍ
تكادُ هِمَّتُهُ تلقاك بالخَبَرِ
فؤادهُ بك مشغوف ومهجَتُهُ
تذوب من قَلَقِ التقريْبِ والنظَرِ
قلوبٌ بها تجتني الأذهانُ فطنته
إذا سَمَتْ بك يا عِزِّي ومفتَخري

(١) اللّمع، ص ٢٤٩.
(٢) هو أحمد بن عيسى من أهل بغداد، صَحِب ذا النّون المصري وغيره، وهو أحد أئمة القوم، وأوّل مَن تكلم في علم الفناء والبقاء، مات سنة سبع وتسعين ومائتين. (طبقات الصّوفيّة، ص ٢٢٣).
(٣) اللّمع، ص ٢٥٦.

مُـريخـاتٌ من الشجـو الـدَّفين لهـا
كـوامن جمعت في السَّمـع والبصـرِ
سبحـان مَن لو يشـأ أبدى عجـايبها
حتَّى ترى سِرَّها في الوجـه كالقمَـرِ

فقلب الخراز مشغوف بحبّ الله تعالى، لا يلتفت إلى أحد سواه، كما أن مهجته تذوب قلقاً من البُعد المفروض عليها، وهي تتوق إلى التقرّب، لهذا فهي دائمة الشخوص إلى المحبوب ليأذن لها بشرف الوصال والدنو من حضرة الذات الإلَهية، وهي في هذه الحالة دائمة الشجو والحنين إلى المحبوب الذي لو شاء لنظر إليها، واطّلع على أسرارها، مما يحدث فيها السرور الذي يعكس عليها انعكاس نور القمر على الأرض.

وفي حديثه عن حنين قلوب العارفين إلى الذكر، ومُناجاتهم الدائمة حتى يصل بهم الأمر إلى نشوة لذّة ذكر الله تُسكِرهم كما يسكر السكّير من الخمر، وهم عندما تُدار كؤوس الموت عليهم تراهم يستقبلونها بشغف وشوق كاستقبال شارب الخمر لكأسه.

وهمومهم لا تخرج من بين أظهرهم فهي دائمة التجوّل بين أهل التقى والمحبّين لله بينما أرواحهم ترتفع إلى الملأ الأعلى الذي يسعى إليه الصّوفي ويحلم به فيقول[1]:

---

(١) روض الرياحين، لليافعي، ص ٢٠٧.

حنينُ قلوب العارفينَ إلى الذّكرِ
وتذكارُهم عند المناجاةِ للسِّرِّ
أُديرتْ كؤوس للمنايا عليهمُ
فأغفوا من الدُّنيا كإغفاء ذي السَّمرِ
همُومُهم جوَّالةٌ بمعَسْكر
بهِ أهلُ ودٍّ الله كالأنجُم الزُّهرِ
فأجسامهم في الأرضِ قتلى بحبِّهِ
وأرواحهم في الحُجْبِ نحو العُلَى تسري

وقال الخزاز: المحبّ يتعلّل إلى محبوبه بكل شيء ويتبع آثاره ولا يدع استخباره وأنشد مستخدماً الرمز كذلك في مناجاته[1]:

أُسائلكمْ عنها فهل من مُخَبِّرِ
فما لي بنُعْم بعد مكتنا علمُ
فلو كنتُ أدري أين يقيمُ أهلُها
وأيُّ بلاد اللَّهِ إذا ظعنوا أموا
إذاً لسلكنا مسْلَكَ الرِّيح خلفها
ولو أصبحتْ (نُعْمُ) ومن دونها النجمُ

إن الخزّاز يبحث عن المحبوب، ويسعى في سبيل الوصول إليه كل مسعى، وهو مستعد لأن يطير كالريح للحاق به، وأن يدركه ولو صار في الثريا.

---

(١) طبقات الصّوفيّة، ص ٢٢٨.

ونراه هنا يرمز للذات الإلّهية بـ (نُعْمٍ) وهو رمز له مغزاه لأنه مشتق من النعمة التي يستشعرها الصّوفيّ في حبّه للذات الإلّهية.

ويتألق الحب الحقيقي المنبعث من ذات النفس المتحرّقة شوقاً في أبيات أبي العباس بن عطاء(1) الذي يقول(2):

ذِكْــرُكَ لـي مؤنسٌ يُـعَــارِضنـي يُـوعـدنِي عنـك مِنْـكَ بـالـظفـرِ
فكيف أنْسَــاكَ يـا مــدى هِممي وأنــت منّي بمــوضــع الــنَّـظَرِ

ذكر الله يؤنس أبا العباس، لأنه يقرّب الأمل في نفسه من الظفر بلقائه. ثم هو يتساءل متعجّباً كيف يمكن أن أنساك أيّها الحبيب العظيم والوصول إليك هو غاية مناي، وأوسع هِمَمي، ثم إنك منّي بموضع النظر الذي لا يفارقني.

ويستمر أبو العطاء في الحديث فيقول(3):

أُجِلُّكَ أنْ أشكــو الهــوى منــك إنَّني
أُجِـلُّكَ أنْ تــومي إلـيــك الأَصَــابــعُ
وأصْـرِفُ طـرفي نحــو غيـرِك عــامِـداً
عـلى أنــه بــالــرَّغم نـحــوك راجــعُ

---

(1) هو أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء من مشايخ الصّوفيّة وعلمائهم، صَحِبَ الجُنَيد، ومات سنة تسع وثلاثمائة. (طبقات الصّوفيّة، ص ٢٦٠).
(2) طبقات الصّوفيّة، ص ٢٦٥.
(3) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

فأبو العباس يجلّ الله تعالى وهو المحبوب الموجّه إليه القول، أن يشكو الهوى من حبّه فالحبّ الصادر من ابن عطاء نحو خالقه حبُّ الضعيف نحو القوي، فالتوازن هنا مفقود بين المحبّ والمحبوب.

وإذا شكا أبو العباس من حبّه، فإنما يشكو لأنه إنسان ضعيف لا يقوى على الصبر الطويل للوصول إلى مرضاة ربّه، وحيازة حبّه وعطفه. وهو إذا خاطب، فإنما يخاطب بلغة القلب، وهو موطن الحنان ومصدرها الرئيسي، لا أن يخاطب بلغة الحواس لأن الحواس تأبى أن تتولّى هذا العمل العظيم، الذي لا ترقى إلى مستواه ثم إنه إذا حاول أن يستخدم حواس اللمس والنظر، فإنما يستخدمها ليشير بها إلى شخص آخر، وإن كان المقصود هو الله المحبوب.

وأبو العباس بن عطاء يتقبّل كل ما يصدر عن الحبيب، فإذا صدّ الحبيب الهوى تمسك هو به أكثر، وإن تخلّى عن العهد أقام هو عليه وحفظه. وهو إن فعل ذلك فلأنه يؤمن أن الوجد الحقيقي، لا يكون إلّا مع العذاب الذي تذوب معه الأفئدة فيقول[1]:

إذا صدَّ مَن أهوى صدَدْتُ عن الصَدِّ
وإن حالَ عن عهدي أقمتُ على العهدِ
فما الوجدُ إلّا أنْ يذوبَ من الوجْدِ
ويصبح في جَهْدٍ يزيد على الجَهْدِ

(١) طبقات الصّوفيّة، ص ٢٦٨.

وتحدّث أبو علي الثقفي[1] عن المحبة وأحوال المُحِبّين وأنشد خلال تلك الأحوال هذه الأبيات فقال[2]:

إلى كمْ يكونُ الصَّدُّ في كلِّ ساعةٍ
وكم لا تملّينَ القطيعةَ والهَجْرَا
رويدكِ إنَّ الدَّهر فيه كفايةٌ
لتفريق ذات البينِ فانتظري الدَّهرا

فالخطاب يوجّهه الثقفي هنا إلى نفسه مؤنّباً، فيقول لها: إلامَ هذا التمسّك بحبّ الدنيا، والبُعْد عن المحبوب الحقيقي وهو الخالق عزّ وجلّ. ألا تملّين هذه القطيعة والهجران، إنني أُحذِّرك من سوء نتائج أفعالك فالدهر شيمته التفريقُ بين المُحِبّين، فلماذا هذا الانتظار في التخلّي عن كل شيء في سبيل الحب الأسمى الحب المثالي، الحب الصادر من العبد إلى ربّه عرفاناً منه وتقديراً.

وميّز الكتاني[3] بين أصناف البشر، فجعل منهم الغافلين الذين يعيشون في حلم الله، والذاكرين الذين يعيشون في رحمة الله، والعارفين الذين يعيشون في لطف الله، والصادقين الذين يعيشون في قرب الله.

---

(١) هو محمد بن عبد الوهاب، اشتغل بعلم الصّوفيّة وتكلم عليها أحسن كلام، مات سنة ثمانٍ وعشرين وثلاثمائة. (طبقات الصّوفيّة، ص ٢٧٠).
(٢) طبقات الصّوفيّة، ص ٢٧٢.
(٣) هو محمد بن علي بن جعفر الكتاني، صَحِبَ الجُنَيد وأبا الحسن النوري، وأقام بمكة وجاور بها إلى أن مات سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة. (طبقات الصّوفيّة، ص ٣٨٦).

وسُئِلَ عن الصّوفي فقال: مَن عزفت نفسه عن الدنيا تطرّفاً، عَلَت همّته عن الآخرة، وسخت نفسه بالكلّ طلباً وشوقاً ثم أنشد[1]:

فـالـوجْـدُ والشـوقُ في مكـاني ... قـدْ منعـانـي عـن الـقـرارِ
هـمـا مـعـي لا يُـفـارِقـانـي ... فـذا شِـعـاري وذا دِثـاريَ

(١) طبقات الصّوفيّة، ص ٢٩٠.

الفصل الرابع

شعر ابن الفارض

عُرِفَ ابن الفارض بأنه شاعر الحب. والناس في ذلك طائفتان أهل الظاهر، وأهل الباطن. فأهل الظاهر هم القائلون بأنه لا يخرج عن سبيل العشّاق أو الغزليين الذين وصفوا الجمال الإنساني، ولا سيما جمال المرأة وتأثيره في نفوس المُحِبّين. وقدا عزا إليه بعضهم ولعه بسماع الغناء من جَوارٍ له وأنه كان يرقص لذلك ويتواجد[1].

ونظر كثيرون إلى ديوان ابن الفارض وأعجبوا به، ولعلّ أهم هؤلاء ابن أبي حجلة الذي وصفه فقال فيه: «هو من أرقّ الدواوين شعراً، وأنفسها درّاً برّاً وبحراً، وأسرعها إلى القلوب جرحاً، وأكثرها على الطلول نوحاً ـ إذ هو صادر عن نفثة مصدور، وعاشق مهجور، وقلبٍ بحر النوى مكسور»[2].

والموضوع الأساسي الذي يدور حوله شعر ابن الفارض في ديوانه هو الغزل، وهنالك موضوعات أخرى أهمها الحديث عن الخمرة التي ليست كالخمريات المعروفة عند أبي نواس وغيره، بل

(١) شذرات الذهب، جـ ٥، ص ١٥٢.
(٢) المصدر نفسه، جـ ٥، ص ١٥١.

إنه يرمز فيها رمزاً صوفيّاً لا يفسّر إلّا تفسيراً باطنياً.

ولعلّ قصيدته اليائية هي من أشهر قصائده التي ترتفع على أجنحة الحب إلى العُلى، ثم تذوب في الفضاء الواسع تاركة وراءها نغماً لطيفاً يرجعه الشعر فيطرب السامعين.

ويمكن أن نقسم هذه القصيدة إلى عنوانين لعلّ أبرزها «سائق الأظعان» فيقول[1]:

سائقَ الأظْعان يَطْوي البيدَ طَيّ
مُنْعِماً عَرِّجْ على كُثْبانِ طَيّ[2]
وبذاتِ الشيح عني إنْ مرَرْ
تَ بحيٍّ من عُرَيْب الجزع حَي[3]
وتلطَّفْ واجرِ ذِكْري عندهُمْ
علَّهم أنْ ينظروا عطفاً إليّ
قُلْ تركتُ الصَبّ فيكمْ شبحاً
حالهُ مما يراهُ الشوقُ في
كهلالِ الشَّكِ لولا أنَّهُ
أنَّ عيني عينَهُ لمْ تتأي[4]

---

(١) الديوان، شرح عبد الغني النابلسي، دار التراث، بيروت، ص ١٩ وما بعدها.

(٢) طيّ الأولى مصدر طوى. والثانية اسم قبيلة.

(٣) ذات الشيح: اسم موضع. الجزع: منعطف الوادي.

(٤) هو في الخفاء كالهلال الذي لم تثبت رؤيته، ولولا أنينه لما رأت عيني ذاته.

فالسائق الذي يتحدّث عنه الشاعر في البيت الأول هو الله تعالى، والأظعان الناس الذين يحثّهم الشاعر للوصول إلى الله تعالى عن طريق كُثبان طيّ وهي كناية عن المقامات المحمدية التي عددها كرمال الكثيب، وهو يلتمس منه تعالى أن يوصله لما يوصل جميع المؤمنين إليها، أو كأنه يلتمس الوصول إلى مقامات أستاذه الذي أخذ عنه وهو الشيخ محيي الدين بن العربي الحاتمي الطائي الذي هو من ذرّيّة حاتم طيء.

ويقول للسائق في البيت الثاني على سبيل الرمز إذا مررت في موصوف بأنه من عريب الجزع، مستقر في الموضع المعروف بذات الشيح فحيّهم عني.

ولمّا كانت الأظعان كثيفة في البيت الثالث فقد طلب الشاعر من سائقها التلطّف بها ليناسب ذلك الحيّ، وقال بعد التلطّف اذكرني عند ذلك بما أنا عليه علّهم ينظرون إليّ بترحّم وتحنّن وترجّي.

وقل لهم ياسائق الأظعان بعد التلطّف بهم، وإجراء ذكري عندهم، تركت محبّكم شبحاً شاخصاً أيضاً وذلك لكثرة ما براه الشوق إليهم.

والصبّ كما يراه الشاعر كهلال الشك في الخفاء لو أتيته ما تعمّدت عيني رؤية ذاته لكونه قد صار عدماً محضاً.

ثم يتحدّث الشاعر عن حالة المحبّ، وكيف أنه غريب عن الأوطان التي يحبّها فيقول واصفا حالة هذا المحبّ:

بَــيــنَ أَهْــلَـيــهِ غــريـبــاً نــازِحــا
وعـلى الأوْطــانِ لَمْ يَـعْــطِـفْـهُ لَيْ
نَـشــرَ الـكــاشِــحُ مــا كــان لــهُ
طـاوي الكَشْـح قُبَيـلَ النـأي طيْ
فــي هـــواكُــمْ رمــضــانُ عُــمْــرُهُ
يـنقـضـي مــا بـيـن إحْـيــاءٍ وطـيْ
حــائــراً فـــي مــا إلَــيْــهِ أَمْــرُهُ
حــائِــرُ والمــرءُ في المحـنَــةِ عيْ

غُربة المحبّ بين أهله كناية عن تحقّقه في نفسه بالحيّ القيّوم على النفوس كلها، فإذا تحقّق بالقيومية ارتحل عن عالم أهله وبَعُدَ عنهم فصار غريباً وهو بينهم، وهو مع ذلك لم يعطف على الأوطان الأصلية التي كان فيها قبل ظهوره في عالم الكون وهي حضرة الكلام الإلهي، وحضرة العلم الربّاني، وحاصله أنه خرج من عالم أهله وأمثاله من البشر ولم يدخل في عالم الغيب على التمام لبقاء أثر البشرية عليه.

أيها السائق تركت الصبّ وقد نشر الكاشح ما كان قد طويَ الصبّ كشحه عليه، وستره من أسرار الغرام طيّاً، ويحتمل أن يعود إلى الكاشح فالمعنى حنيئذٍ وقد نشر الكاشح قبيل بُعدكم ما كان قد طوى كشحه عليه من العداوة والإفساد وفي البيت الطّباق بين النشر والطيّ، وجناس شبه الاشتقاق بين الكاشح والكشح وجِناس الاشتقاق بين طاوي وطيّ.

والكاشح كناية عن شيطان الأغيار القائم في طبيعة النفس الإنسانية فهو مضمر العداوة يحمل الإنسان عن الامتناع عن المنافع الأخروية ويأمر بالشهوات الدنيوية وقد انكشف أمره، فإن إضماره للعداوة كان في حال قربكم منّي ثم لمّا حصل البُعد بإدراك الأغيار ونشر ما كان مضمر من العداوة.

ثم يخاطب الشاعر السائق فيقول له تركت الصبّ في حال كون عمره كله قد صار رمضان بسبب هواكم فهو منقضٍ ما بين إحياء ليل، وطيّ صوم. ولا يلزم من الطيّ الوصال المحرّم لاحتمال أن المراد قلّة الأكل وذلك لا يُنافي الإفطار ولو على الماء، على أن المراد طيّ الصوم عن السويّ، وهو يعني أنه صائم في عمره كله عن رؤية الأغيار اشتغالاً بتلقّي فيض التجليّات على قلبه ببدائع الأسرار، ففي ليل غفلته إذا دخل عليه سهر في الطاعة، وفي نهار يقظته إذا أظلّه طوى فلم يأكل ولم يشرب، وإنما يطعمه ربّه ويسقيه كمَن أكل ناسياً وهو صائم، فقد قال عنه النبي ﷺ أنه أطعمه ربّه.

وفي البيت الأخير يرى الشاعر أن الصبّ المتقدّم ذكره متحيّر في ماذا تكون نهاية أمره، فهل يختم له بالسعادة، أو بالشقاوة وهذا الأمر قد قطع قلوب الصديقين.

وفي هذا البيت جناس تامّ بين حائر وحائر، وجناس مقلوب بين أمر ومرء.

وقـــال:

يــا أُهَيْــلَ الــوِدِّ أنّــى تُــنْكِــرو
نِـي كَهْــلاً بَعْــدَ عِــرْفــاني فُتَيْ

وهَــوَى الــغــادَةِ عَــمْــري عــادَةً
يَجْلِبُ الشَّيْبَ إلى الشاب الأَحَيّ(١)
ومـتـى أشــكُ جـراحــاً بــالـحـشـا
زِيــدَ بـالشَّكْـوى إليهــا الجُـرْحُ كَيْ
عجبــاً في الحـربِ أُدْعى بــاسِـلاً
ولَهــا مُسْتَبْســلاً في الحُبِّ كَـيْ(٢)

يقول ابن الفارض: يا أُهيل محبتي أتعجب من إنكاركم إيّاي كهلاً بعد صدور معرفتكم وأنا شاب، والمراد من الإنكار له التبرّي منه وجحد ما بينهم وبينه من الائتلاف المقتضي للمعرفة والاعتراف لا للإنكار والاختلاف وفي البيت طِباق بين الفتى والكهل، وبين الإنكار والعرفان، وعلّة تصغير الفتى تقليل أيامه، فهو أبلغ في مقام التعجّب والإنكار، إنكارهم له إضعافهم لقواه الظاهرة والباطنة كأنهم قاطعون عنه ما عوّدوه عليه وهو شاب من الإمداد في باطنه وظاهره، وقال ذلك لأنه كان وهو شاب يقوى على حمل مشاق محبتهم. ويقوم في خدمتهم وامتثال أوامرهم، واجتناب نواهيهم على أبلغ وجه، وأكمل حال، فلما كبر وشاب ضعف عن ذلك، وعجز عن تمام الخدمة، فهو يخاف أن يكون ذلك إنكاراً منهم له وهضماً لجنابه عندهم.

ويقول في البيت الثاني: كيف الإنكار في حال الكهولة لمَن عرف فتىً صغيراً، مع أن هوى الحبيبة سبب في العادة لشيب

(١) الأحي: الأسود الشعر.
(٢) كَي: جبان.

الشاب الأسمر الذي من شأنه إبطاء الشيب، فليس إسراع الشيب إلّا من تحمّل مشاقّ الهوى ومُكابدة ما تقتضيه المحبة من الأسقام والجوى.

وهذه المحبوبة في البيت الثالث كلما شكوت إليها ما أُلاقيه في طريق محبتها ولو بلسان حالي دون لسان مقالي، زادتني كيّاً وحُرقةً على ما أنا فيه لأن الشكوى مُنبِئة عن دعوى الوَجْد معها، وهي تغار أن يكون معها في الوجود غيرها.

وفي البيت الرابع يتعجّب من حاله لأنه في الحرب التي هي موطن الخوف يُظهِر الكثير من الشجاعة، بينما هو في الحب يظهر ضعيفاً مستسلماً لهذه الغادة، وهذا يقتضي كمال التعجّب على أنه ليس إلى الغاية بعجيب، فإنه ينشأ عن المحبة الأمر الغريب، فالشجاع فيها جبان، والعاقل فيها حَيران، والصابر جزوع، وقاسي القلب سكب الدموع فأطوارها عجائب وتقلّباتها غرائب لا تمشي على سُنن القياس، ولا تكون على ما تتصوّر عقول الناس.

وفي البيت طِباق بين الباسل والمستبسل. وهذا البيت مع الذي قبله في آخرهما لفظة كي وكل واحدة منها بمعنىً مستقل وفيها الجِناس التامّ.

ويقـــول:

هـلْ سَمِعْتُمْ أو رأيتُمْ أسَـداً
صادَهُ لَحْظُ مهاةٍ أو ظُبَيْ

وضـعَ الآسـي بـصَـدْري كفَّـهُ
قال مـالـي حـيـلةٌ فـي ذا الـهُـوَيْ
سَقمي من سُـقْـمِ أجـفـانِـكـمُ
وبـمعـسـولِ الـثنـايـا لـي دُوَيْ
رَجَـعَ الـلاحي عـليكُمْ آيـسـاً
من رشـادي وكـذاك العِشقُ غَيْ
أبـعـينيـهِ عـمىً عـنكـم كـمـا
صَـمَـمُ عـن عَـذْلِـه في أُذُنـيْ
ظـلَّ يُهـدي لي هُـدىً في زعمهِ
ضـلَّ كمْ يَهْذي ولا أصْغي لغيّ
ذابت الـروحُ اشتيـاقـاً فهـي بعـ
ـدَ نفاذ الدمـعِ أجـرى عَبْـرَتيْ
فهَبُـوا عينيَّ ـ ما أجْـدى البُكَـا ـ
عَـيْنَ مـاءٍ فـهي إحـدى مُـنْـيَتـيْ
أو حـشـاً سـالٍ ومـا اختـارهُ
إن تـروْا ذاكَ بـه مَـنّـاً عـليْ
بـل أسيئُوا في الهـوى أو أحْسِنُـوا
كُـلُّ شـيءٍ حَسَـنٌ منـكـمُ لـدَيْ

يقول الشاعر: هل سمع أحد صاحب عقل أن الأسد صاده لَحْظ الغزال، ومَن رأى أحداً بهذه الصفة والاستفهام هنا للتعجّب

وللإنكار وحاصله على كل تقدير لم يسمع أحد بمثل ذلك.

ويضع الطبيب يده بصدر الشاعر مختبراً داءه ليصف دواءه، فلما تحقّق أنه ليس من قسم الإسقام المعروفة، ولا من أنواع الأمراض المألوفة إذ هو مرض الغرام لا ما يعرفه الأنام من الأسقام. قال: ما لي حيلة إلى مداواة المرض الذي هو عظيم وداء جسيم.

وينتابه مرض حادث ومستقر من السقم والاسترخاء الموجود في أجفانكم وذلك لأني أحببته فأثّر في وصف السقم لكن الاشتراك في اسم السّقم لا في معناه لأن سقمي مُوجِب للإضمحلال، وسقم أجفانكم مُورِث للجمال.

ومعسول الثنايا الأربع كناية عن حضرة الأسماء الإلّهية التي أُصولها أربع الاسم الحيّ، والاسم العالم، والاسم المريد، والاسم القادر، وهي أركان ظهور العوالم، فإن الحيّ يعلم أشياء فيريد إظهارها وهو قادر عليها فتظهر.

وأما اللّاحي وهو الشيطان الذي كان يوسوس لي ويشكّكني في أمركم أيام جاهليتي رجع آيساً لأسمع له في نصيحتي على زعمه، والعاشق إذا حصل على الكشف العرفاني عن المقام الصمداني لا يعود يتحوّل عن الاشتغال في أنوار التجليات الربانية، بل يفني حواسه الظاهرة والباطنة بالموت الاختياري.

فالعمى قد أصاب عيني اللّاحي اثنتين عين البصر وعين البصيرة، ولهذا فهو لم يعد يرى جمالكم الظاهر كظهور الشمس في

وسط النهار، فحالته حينئذٍ بالصمم الواقع في أُذني عن عذله فلا أسمعه وكأنه يقول: لا بعد في صممي عن سماع عذله لأنه مكروه تنفر منه الطِّباع وتمجّه الأسماع، وأما عَماه عن جمالكم الذي يأخذ بالألباب، ويدخل إلى القلوب ولا يمنعه الحجاب، فهو بعيد الوقوع، وكيف تخفى الشمس عند الطلوع.

وهذا اللاحي كم مرة هذى في كلامه الذي يلقيه مع عدم الاصغاء لكلامه الذي لا نتيجة له، ولا فائدة فيه.

وفي هذا البيت جِناس مصحّف بين يهدي ويهذي مع التحريف في حركتي ياء يهدي، وياء يهذي، وجناس مضارع بين ضل وظل، وشبّه الاشتقاق بين يهدي وهدى إذ الأول من الهدية، والثاني من الهداية.

وروح الشاعر ذابت لأجل الاشتياق فهي الآن أجرى من عبرتي السابقة وحاصله أن لي عبرة سابقة وهي الدمع المعتاد الجاري من عيني، وعبرة لاحقة وهي الدمعة الحاصلة من ذوب الروح بل هي الآن أجرى أي أكثر جرياناً من عبرتي السابقة.

ويطلب الشاعر من أحبّته أن يهبوا عينه عين ماء ليبكي بها لأن دمعه قد نَفَدَ مدة إجداء البكاء أي قبل حصول الفناء، واضمحلال الجسم. فإن الدمع حينئذ لا يُجدي نفعا، فعين الماء حدى منيتيه، فالمنية الواحدة عين الماء ليبكي بها، والمنية الثانية الحشا السالي كما ذكرها في البيت الذي بعده. وفي البيت جِناس تامّ بين العين والعين، وجِناس مُصحّف بين أجدى وإحدى.

وفي المعنى الصّوفي هِبُوا عيني الظاهرة في عالم الحسّ، والباطنة في عالم المعاني أي عالم الملك وتجلياتكم فيه، وإذا سرى سرّ الحياة الحقيقية في بصيرة العين الباطنة كشفت عن عالم الملكوت الأعلى وتجلياتكم فيه.

يتمنّى الشاعر عين ماء يبكي بها بعد نَفَاد دمعه، وإنما كان الدمع أُمنية لأن البكاء يخفّف ألم الحزين.

وأما الحشا السالية فلا يتمنّاها إلاّ حيث كانت مُراداً للأحبّة، فأما هو فلا يختارها لأن السلو ليس من مطالبه. ولكن إرادته تابعة لإرادة الأحبّة. فالمكروه عنده يصير مطلوباً لكونه عند الأحبة مرغوباً.

وبعد أن كان الشاعر في البيتين السابقين قد طلب أن يهبوا لعينيه الظاهرة والباطنة عين ماءٍ، أو حشا سالية، ورجع عن إرادة الحشا السالّي أضربَ هنا عن ذلك كله، وتذكّر أنه لا يليق بالمُحبّ أن يختار شيئاً مطلقاً، وإنما الواجب عليه أن تكون إرادته هي إرادة محبوبه فقال: لا تنظروا إلى ما تقدّم منّي، بل الأمر إليكم فافعلوا ما تريدون من إساءة، أو إحسان، فإن كل شيء يحصل لي منكم حسن وقدّم الإساءة لأن النفس لا حظّ لها فيها.

والعنوان الثاني في يائية ابن الفارض هو ترويح القلب فيقول:

رَوِّح القَلْبَ بذكْر المُنْحَنَى
وأعِدهُ عند سمعي يا أُخَيْ

لَمْ يَــرُقْ لي مــنــزلٌ بعــد النَّقــا
لا ولا مُــسْتَــحْسَنٌ مِنْ بَــعْــد مَــيْ
آهٍ واشــواقــي لــضــاحــي وجْــهِــهــا
وظَــمــا قَــلْــبــي لــذيَّــاك اللُّمَــيْ
فــبِــكُــلِّ فِــيــه والألْــحــاظ لــي
سَــكْــرَةٌ واطــرَبــا من سَــكْــرَتَــيْ
جــنــة، عنــدي رُبــاهَــا أمْــحَــلَتْ
أمْ خَلَتْ - عُجْلتُهــا مــن جَنَّتَيْ[1]
دارُ خُــلدٍ لــم يَــدُرْ فــي خَــلَدِي
أنَّــهُ مَــنْ يَــنْــأ عنــهــا يَــلْقَ غــيْ

ويطلب الشاعر من الخليل أن يروّح قلبه بذكر المنحنى، وهو المكان الذي فيه أحبّته، ومن أجل أهلِها تحب المنازل، ويقول له: اجعل في القلب الراحة من تعب الغفلة، والق فيه النشاط بذكر اسم المنحنى وهو موضع انحناء الوادي وانعطافه، واسم مكان مشهود في بلاد الحجاز والإشارة به إلى الحضرة الربانية من الانحناء وهو التدلّي والدنو من قوله تعالى: ﴿ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى﴾.

ويقول: إنه لم يصفو له منزل بعد مُفارقة النقا ولا صفا له محبوب استحسنه بعد مفارقته لمحبوبته التي فاز منها باللقاء، وحاضر

(١) هي عندي جنّة سواء أجدبت أم تحلّت بالخصب، ويشير بالجنة الثانية إلى السماء.

الأمر أنه يقول: فارقت مسكني وسكني فلم ألقَ بعدهما ما يُغني عنهما، فإن الوطن المألوف محبوب، والحبيب الأول لا تسلوه القلوب.

وهو يُبدي الشكاية والتوجّع من كثرة شوقه لوجه هذه المحبوبة الظاهرة له تحت براقع صنور الأكوان. وأضاف الظمأ إلى القلب لأنه موضع المعرفة الحقيقية، واللمي كناية عن حضرة الكلام الإلّهي الذي ليس بحرف ولا صوت.

وللشاعر سكرتان: إحداهما حاصلة من لمي الحبيبة، والأخرى صادرة من ملاحظة ألحاظها، وهو يتوجّع من وجود هاتين السكرتين لحصولهما حال غيبة الحبيبة.

والحبيبة هي جنة عنده، والرّبا كناية عن المقامات الإلّهية والأحوال الربّانية التي يكون فيها السالك في طريق الله تعالى، وهذه هي جنة المعارف والعلوم.

وقوله أمحلت أم حلت يعني أجدبت أم أثمرت بما يحلو من لذائذ المُناجاة، ولطائف الخطابات والمُكالمات الحاصلة في الدنيا والآخرة.

ويقول: إن المحبوبة دار خلد أي أن عارِفِيها خالدون في أنواع اللطائف ولذائذ المعارف، وهي موصوفة بزيادة الأمان عندي بحيث أنه لم يخطر في بالي أن مَن يعرض عنها بغفلة يلقى غيّاً أي ضلالاً وحيرةً وعمىً لأنها جامعة للكل بحيث لا يخرج عن حضرة علمها شيء.

عنوان آخر هو خاطب الخطب وفيه يقول ابن الفارض:

خَاطِبَ الخَطْبِ دَعِ الدَّعْوى فَما
بالرُّقَى تَرْقَى إلى وَصْلِ رُقيْ[1]
رُحْ مُعافىً واغتنمْ نُصحي وإنْ
شئتَ أن تهوى فَلِلْبَلْوى تَهَيْ
كَمْ قتيلٍ من قبيلٍ ما لَهُ
قَوَدٌ في حُبِّنَا مِنْ كُلِّ حَيّ
أيُّ تعذيبٍ سوى البُعْدِ لَنا
مِنْك عَذْبٌ حَبَّذا ما بَعْدَ أيْ[2]
إن تَشيْ راضيةٌ قَتْلي جَوَىً
في الهَوَى حَسْبي افتخاراً أن تَشيْ
ما رَأتْ مِثْلَكِ عيني حَسَناً
وكَمِثْلي بِك صبّاً لمْ تَريْ
نسبٌ أقْرَبُ في شرعِ الهَوَى
بَيْنَنَا مِنْ نَسَبٍ من أبَوَيْ
لَيْت شِعْرِي هَلْ كَفَى ما قَدْ جرى
مُذْ جَرَى ما قَدْ كَفَى مِنْ مُقْلَتَيْ

---

(١) رقي: اسم فتاة ويكنّي بها عن الجمال الأسنى.
(٢) أي حبّذا التعذيب.

سِــرُّكُــمْ عِــنْــدِيَ مَــا أعْـلَـنَـهُ
غَيْرُ دَمْــعٍ عَــنْــدَمِــيٍّ عِــنْــد مَــي[1]

يخاطب الشاعر خاطب الخطب أي طالب الأمر العظيم وهو الوصول إلى الحبيب فيقول له: لست تنال ذلك بالدعوى من غير تحمّل المشقّة والبلوى. فاصبر على ما تلاقي لتحظى بالتلاقي.

وفي البيت جِناس شبه اشتقاق بين خاطب وخطب، وكذلك بين دع والدعوى، وبين ترقى والرقي ورقى.

فهذا الأمر الذي تحاوله أمر صعب فإنه لازمه المحبة فإنها الوسيلة إلى المعرفة الإلّهية الذوقية، فإن شئت أن تدخل في هذه المعرفة الذوقية المذكورة فتهيّأ للابتلاء وهو الامتحان من الله تعالى في أيِّ نوع يريد كما قال: ﴿ وليبلي المؤمنين منه بلاءً حسناً ﴾ أي لا بلاءً قبيحاً، لأن البلاء الحسن كالبلاء في البدن أو العرض بالتهمة والإنكار والافتراء والبغي ونحو ذلك، والابتلاء القبيح كالبلاء بالجهل والكفر والضلال والفسق ونحو ذلك.

ثم يقول: كم لذلك السقم الذي في الأجفان من قتيل موصوف بأنه من جماعات متفرقين من أنواع الناس، وقوله ما له قود في حبّنا هو كلام على لسان المحبوبة التي في أجفانها السقم، وقوله في كل حيّ هو تأكيد لمعنى القبيل لأن من أهل الله تعالى المحبين

(١) عندمي: أي أحمر. وقد يكون العندمي نسبة إلى العندم وهو نبت أحمر.

مَنْ هو من العرب، ومَن هو من العجم.

وكلّ تعذيب صدر منك لنا فهو عذب سوى البعد فإنه ليس بعذب ولا مقبول، واستأنف مدحاً للتعذيب الصادر من الحبيب بقوله: حبّذا ما بعد أي، وما بعد أي هو التعذيب، والمراد بأي في آخر البيت لفظها. وفي البيت جِناس شبّه الاشتقاق بين تعذيب وعذب، والجناس المحرّف بين بُعْد بضم الباء وبعد بفتحها وفيه ردّ العجز على الصدر في أي.

ويخاطب الحبيبة فيقول لها: إن شئت قتلي وأنت راضية بذلك لأجل ما عندي من الجوى، فذلك كافٍ لي في الافتخار.

وهو لم يشاهد لا في باصرته أو بصيرته مثل تلك الحبيبة حُسْناً أي شخصاً حسناً مشابهاً لك في الحُسْنِ، وكذلك أنت ما رأت باصرتك أو بصيرتك مثلي صَبّاً بك، عاشقاً لك، فكما أنكِ فريدة في الحسن، فأنا فريد في المحبة. والنسب الكائن بيننا من جهة المحبة هو أقرب من النسب الكائن من أبي وأمي بشرع الهوى لا بغيره.

ثم يقول: ليتني أعلم هل أُقنع المحبوبة ما قد صار لي من مشاقّ المحبة حيث جرى من دموع عيني ما قد كفى الناس لسقايتهم ومهماتهم المتعلقة بالمياه وذلك لأن جرى قد يستعمل بمعنى صار كقولك: وما الذي جرى على فلان من النكاية حتى أنه يصرّح بمثل هذه الشكاية.

وهو لم يكن بثّ الهوى بمراده لأنه أشدّ إهلاكاً عليه من ستره،

وإنه ما أعلن سرّهم عنده وكشفه إلّا الدمع العندمي أعلنه وأظهره.

وأظهر ذلك الدمع الحبّ الذي كنت أخفيه من الحديث القديم الذي كان قد صانه منّي طيّ في فؤادي، ولكن الدمع من شأنه أن يُظهِر الأسرار الساكنة من القلب في القرار.

ويقول ابن الفارض تحت نفس العنوان:

يا أُصَيْحابي تَمادَى بَيْنُنَا
ولِبُعْدٍ بينَنا لَمْ يقض طَيْ
علّلوا رُوحي بأرْواحِ الصَّبا
فَبِرَيَّاها يَعُودُ المَيْتُ حَيْ
أَي صَبا أيَّ صَبَاً هجْتَ لنا
سَحَراً مِنْ أيْنَ ذيَّاك الشُّذَيْ
ذاكَ أنْ صافَحْتِ رَيَّان الكَلا
وتَحَرَّشْتِ بحَوزان كُلَيْ[1]
فَلِذا تُروِي وتَرْوي ذا صَدى
وحديثاً عن فتاةِ الحيِّ حَيْ
سائلي ما شفّني في سائلِ الدَّمْـ
ـعِ لو شئتَ غِنًى عن شفتَيْ
عُتْبُ لم تُعْتِبْ وسَلْمى أسْلَمَتْ
وحِمى أهْلُ الحِمَى رُؤْيَة رَيْ

(١) الحوزان: جوانب الوادي.

يقول الشاعر مُخاطباً الأصحاب: قد تطاول فراقنا، وتزايد بعادنا ولم يقضِ طيّ وزوال للبُعد الذي استقرّ بيننا. وفي البيت مجانسة بين بينَنَا وبينِنا وفيه مجانسة تامّة بين طيّ في هذا البيت وطيّ في البيت الذي قبله والأصحاب هنا كناية عن الملائكة الحَفَظَة المُلازمين له.

وهو يطلب من هؤلاء الأصحاب التلاطف مع روحه المعتلّة من أيام الصبا، وأن يجعلوا نسيم الصبا يمرّ على تلك الروح العليّة، فإن ذلك يكون سبب شفاء علّتها، فإن ريّاها أي رائحتها الطيبة تكون سبباً لعود الميت إلى الحياة. وفي البيت جناس الاشتقاق بين روحي والروح، وفيه طِباق بين الميت والحيّ.

كما يطلب من هؤلاء الأصحاب أن يشغلوا عن شكوى الفِراق روحه المتوجّهة من حضرة الأمر الإلّهي على الأمر الإلّهي بأرواح الصّبا التي هي كناية عن الأرواح المنفوخة في الهياكل النورانية، أو الترابية الأرضية المرضية.

ثم يخاطب الصَبا فيقول لها: أيتها الصَبا ما هذا الصَبا والميل والمحبة التي قد ثار لنا منك في وقت السحر، من أين لك هذه الرائحة الطيبة ما أرى ذاك حاصل لك إلّا بمُصافحتك وملاصقتك العشب الريّان، وبسبب تحرّشك بالنّبت الموجود بجوانب الوادي، ولأجل المُصافحة والتحرّش المذكورين يحصل منك أيّتها الريح ريّ العطشان، ورواية أخبار الحبائب وفي الأبيات جِناس تامّ بين صِبا وصَبا، والتجانس أيضاً بين أيْ وأيّ وبين كلا وكلى، وفيها اللفّ والنشر المرتّب في قوله تُروي وتَروي ذا صدى وحديثاً.

ثم يقول: يا مَن يُسائِلني عن الأمر العظيم الذي شفّني وأنحاني وصيّرني مهزولاً لو شئت الاطّلاع على حقيقة حالي لاكتفيت في ذلك بهذا الدمع السائل، واستغنيت به عن أخبار شفتي ونطقهما.

في البيت جِناس تامّ بين سائل وسائل.

ثم يكون في البيت الأخير إشارة إلى جواب السائل عمّا شفّه كأنه يقول: كان الدمع سائلاً بردّ جوابك، ولكن حينما سألت فأنا أُجيبك: فسبب هزلي ونحولي أن عُتْب لم تعتب، وأن سلمى أسلمت وأن أهل الحيّ حموني عن رؤية رَيّ فكيف لا أذوب نُحُولاً وأختفي مهزولاً عُتْب بضم العين وسكون التاء علم على امرأة معلومة.

في البيت جِناس بين عتب وتعتب، وبين سلمى وأسلمت، وبينا حمى والحمى.

وتحت عنوان هو الحب يقول ابن الفارض في قصيدة لاميّة[1]:

هوَ الحُبُّ فاسْلَمْ بالحَشا ما الهَوَى سَهْلُ
فما اختارَهُ مُضْنىً بهِ ولَهُ عَقْلُ
وعِشْ خالِياً فالحبُّ راحَتُهُ عَناً
وأوَّلُهُ سُقْمٌ وآخِرُهُ قَتْلُ

(١) الديوان، ص ١٠٨.

ولكنَّ لديَّ الموتُ فيه صَبابةً
حياةٌ لمَن أهوى عليَّ بها الفضلْ
نصحْتُك علْماً بالْهَوَى والَّذِي أرى
مُخالَفتي فاخْتَرْ لِنَفْسِك ما يَحْلُو
فإن شِئْتَ أن تحيا سَعِيداً فَمُتْ بِهِ
شَهِيداً وإلاَّ فالْغَرامُ لَهُ أَهْلُ
فَمَنْ لَمْ يَمُتْ في حُبِّهِ لَم يَعِشْ بِهِ
وَدُونَ اجْتِنَاءِ النَّحْلِ ما جَنَتِ النحلُ
تمسَّكْ بأذْيال الهوى واخلع الحَيَا
وَخَلِّ سَبِيلَ النَّاسِكِين وإنْ جلُّوا
وقلْ لقتيل الحبِّ وَفَّيتَ حقَّهُ
وللمدَّعي هَيهاتَ ما الكَحَل الكُحْلُ
تعرَّضَ قومٌ للغرام وأعْرَضوا
بِجانبِهِمْ عن صِحَّتي فيه واعْتَلُّوا
رَضُوا بالأماني وابتُلُوا بحُظُوظِهمْ
وَخَاضُوا بِحَارَ الحُبِّ دَعْوى فما ابْتلوا

يقول: حينما علمت أن الحب في هذه المرتبة العظيمة التي لا يكاد الذّهن يتصوّر سواها فاسلم بحشاك وإلاّ ذهب حشاك من شدّة هواك، وهكذا يقال في مقام التخويف انجُ بنفسك، وأكّد ذلك بقوله: ما الهوى سهل، وقوله: فما اختاره مضنى به وله عقل مقرّع على ما فهم من المصراع الأول من تعظيم مقام الحب وتهويل أمره.

وقوله هو الحب يعني المحبة الإلٓهية، وقوله ما الهوى: أي الميل النفساني بالاشتهاء الحيواني إلى هذا العرض الفاني، وقوله سهل أي ليس هو هيّناً لا خطر فيه، بل فيه الخطر العظيم، والهول الجسيم.

ويقول: ما أمرتك أن تعيش خالياً من الحب، إلّا لأن الحب عناء فما بالك بعناء أوله سقم وآخره قتل بيان لما في الحب من المتاعب وهو السبب المقتضي لأمر المخاطب بأن يعيش خالياً منه.

وموتي في الحبّ لأجل الصبابة حياة تفضّل بها الحبيب عليّ لأن الموت في المحبة عين الحياة، وبه ينال الطالب مُناه لأنهم لا يرون الوفاء إلّا بالوفاة.

في البيت طِباق بين الموت والحياة.

ويقول: لقد بذلت لك النصيحة لأجل علمي بالهوى وما ينشأ عنه من المتاعب، أو حال كوني عالِماً بالهوى قد نصحتك، فإن شئت تبعت طريق السلامة، وإن شئت سلكت سبيل المَلامَة، فالذي يحلو لك من الطريقين فاتبعه.

ويخاطب الشاعر مَن يريد سلوك طريق المحبة فيقول له: اجعل نفسك بقتل المحبة شهيداً، وإن كنت تريد المورد السهل فعرّج فإن الغرام له أهل فهم في حياتهم به يموتون، فمَن لم يمت في حبّه لم يعش به.

واعلم أنك قبل أن تصل إلى عسل النحل في خلاياه لا بدّ أن تصيبك جناية النحل وأذاه، وذلك لأن القرص قبل حصول القرص،

والجناية قبل الاجتناء. فمَن لم يوطِّن نفسه على المرارة لا يصل إلى ذوق الحلاوة.

ثم يقول: اخلع الحياء الدّاعي إلى ترك هذا الهوى فإن هوانا وإن جلب هواناً فهو لدينا مقبول، وترك طرائق العابدين الذين لا سلوك لهم في طريق المحبة وإن كانوا أجلاء فلا تتبع طريقهم، ولا تعاشر فريقهم.

وقل أيّها المخاطب لمَن قتل في الغرام وفّيت حقه بسبب أنك قتلت في معركة شهداء المحبة فعلم من ذلك أن حقّ الحب الموت في رِضا الحبيب وإن لم يحصل له من الوِصال حظ ولا نصيب.

وقل لمَن لم يمت في طريق المحبة أنه مُدَّع، وكلّ مُدَّعٍ كذّاب فمَن مات في هواه صدق في دعواه، ومَن استمر حيّاً مع دعوى الحب فهو كذّاب وليس معدوداً في الحقيقة من أُولي الألباب.

والذين جعلوا وجهة نظرهم إلى غير صحتي، وجعلوا لهم علّةً وسبباً لإعراضهم عن صحتي بالغرام رضوا بالأماني، وقد يعتلّ الإنسان بالأماني ويشغل فكره عن تحصيل المطالب والمعاني بترتيب المقاصد والأماني.

وهؤلاء صارت حظوظهم من الدنيا بلاء عليهم.

ويقول ابن الفارض أيضاً تحت عنوان المحبة:

أحِبَّةُ قَلْبي والمَحَبَّةُ شافِعي
لَديْكُمْ إذا شِئْتُمْ بها اتَّصَلَ الحَبْلُ

عَسَى عَطْفَةٌ مِنْكُمْ عليَّ بنَظْرةٍ
فَقَدْ تَعِبتْ بيني وبَينكُمُ الرُّسُلُ

أحبَّاتي أنتُمْ أحْسَنَ الدهرُ أم أسَا
فكونُوا كما شِئْتُمْ أنا ذلك الخِلُّ

إذا كان حَظِّي الهجْرُ منكُمْ ولم يكنْ
بِعَادٌ فذاكَ الهَجْرُ عِنْدِي هو الوَصْلُ

وتَعذيبُكُمْ عَذْبٌ لَدَيَّ وجَوْرُكُمْ
عليَّ بما يَقْضِي الهَوى لكُمُ عَدْلُ

وَصَبْرِي صَبْرٌ عَنْكُمْ وعَلَيْكُمْ
أرَى أبداً عِندِي مرارَتُهُ تَحْلُو

أخذْتُمْ فُؤادِي وهْوَ بَعْضي فَمَا الَّذي
يَضُرُّكُمُ لو كان عِندَكُمُ الكُلُّ

نأيْتُمْ فَغَيْرَ الدَّمْعِ لَمْ أرَ وَافياً
سوى زَفْرَةٍ منْ حَرِّ نار الجوى تَعْلُو

فَسُهْدِيَ حيّ في جفوني مخلَّدٌ
ونَومي بها مَيْتٌ وَدَمْعي له غَسْلُ

هوىً طلَّ ما بَيْن الطلولِ دمي فمِنْ
جُفُوني جَرَى بالسَّفْحِ مِنْ سُقْمِهِ وَبْلُ

أضاف الأحبة إلى قلبه لصدقه في محبته وخطابه بالنداء للحضرات الإلّهية حضرات الأسماء والصفات الظاهرة بآثارها في

عوالم الإمكان وقوله والمحبة شافعي لديكم يعني لا وسيلة لي إلى قربكم والوصول إلى لقائكم إلاّ محبتي لأن عملي لكم واعتقادي فيكم من واجبات عبوديتي، وما بقي عندي إلاّ المحبة فهي الشافِعَة لي في تحصيل القُرْب وأيضاً فإن المحبة القديمة من أوصافه تعالى لخلقه.

وقوله عسى عطفة منكم عليّ بنظرة الخطاب للحضرات الإلّهية الظاهرة بالآثار الكونية، وهو يترجى من أحبته أن يحنّوا عليه ويعطفوا بنظرة منهم إليه وهي نظرة الاعتناء بشأنه، والإصلاح لظاهره وباطنه.

والنفوس الأمّارة بالسوء من الأمم أتعبت الرّسل عليهم السلام في إصلاحها، وإيصال التوحيد إليها حتى أمرهم الله تعالى أن يقنعوا منهم بإصلاح ظواهرهم، وهو سبحانه يتولّى بواطنهم.

وأنتم يا أحباتي على كل حال لا أتحوّل عن محبتكم أبداً، سواء كان الدهر مُحسِناً أو مُسيئاً فكونوا كما شئتم على الوصف الذي أنتم فيه بمقتضى مشيئتكم القديمة الأزلية، فأنا ذلك الخِلّ المعهود الذي لا محبة كمحبتي فهي مُوجِبة للشكر في السرّاء والصبر والضرّاء وهي المحبة الذاتية الظاهرة بالتجليات الباهرة.

فالصدّ مع القُرْب خير من البعاد، فالهجر يكون معه ترك المُناجاة الإلّهية في السرّ وعدم الاعتناء من الربّ تعالى بالعبد بعدم الحفظ له من طوارق الأمور المزعجة، وتأخير الإجابة له في الدعاء.

والعذاب عند الشاعر سائغ سهل مقبول، وإن كان عند الغير غير ذلك فالخطأ عندهم، والصواب عنده.

فالجور بالبُعْد والصدّ والإعراض عدل عند الشاعر. فعدم جريان المحبوب على مقتضى حاله وما يطلبه هواه من دوام الوصل جوراً وظلماً له من محبوب حكيم يفعل ما هو الأكمل من الأمور، وقوله عدل إنما كان جور المحبوب على مُحِبّه وظلمه له عدلاً منه في حقه لأن الظلم منع الحق عن صاحبه، ولا حقّ هنا للمُحبّ على محبوبه لأن المحبّ هو الذي تحرّش بالمحبوب فأحبّه وعشقه لمّا رأى حُسْنه وجماله.

والظلم أيضاً وضع الشيء في غير موضعه، والمحبوب حكيم يضع كل شيء في موضعه فكلّ حكم منه عدل، وكلّ نقمة منه فضل.

ويقول: اعلم أن الصبر باعتبار متعلقه ينقسم إلى قسمين قصير عن الحبيب باعتبار أنه محمل البعد عنه، ورضي أن لا يراه ولا يتلذّذ بلقياه وصبر عليه بمعنى أنه تحمّل مشاقّ صدّه، ورضي بما يكابده من إعراضه وبُعده راضياً بما يرضاه، وإن كان في تحمّله طعم الوفاء فالأول لا يقدر عليه العشّاق، والثاني يتحمّله الصادق من الرفاق.

والشاعر قد أخذ منه الأحبة قلبه، وهو جزء من كيانه، فما ضرّهم لو أخذوا جميع كيانه.

في البيت جِناس تامّ بين صبر وصبر، وطِباق في عنكم وعليكم، وفي المرارة والحلاوة.

وفي البيت السابع طِباق بين البعض والكل.

لقد أعرضتم عنّي أيّها الأحبّة المذكورون فلم تتجلّوا بي عليّ وحجبتموني بي عنكم، ثم أخذ يشكو حاله وما يُقاسيه في طريق المحبة فقال: إن الدمع فاض فوفى بعهد محبتي، وفرّج عنّي بعض ما أجد ووفى لي بالعهد أيضاً التنفس الشديد، والتمزّق المديد، وتنكير الزفرة للتعظيم والتهويل.

ثم أخذ يذكر أحواله، وما بدَّل حاله بقوله فسُهدي السّهد بضمّ السين الأرق وفعله سهد كفرح، وحياته عبارة عن بقائه وتأثيره في الجفن.

والنوم بالنسبة له هو الموت الحقيقي، ودموعه هي الماء التي يغسل به جسده ليطهر من أدران الدنيا.

في البيت طِباق بين النوم والسّهد، والحيّ والميت.

وحبّ الشاعر جعل دمه هدراً من تذكّر أحبابه الذين هم تلك الحضرات الإلّهية المتصرّفون سابقاً في بدني ظاهراً وباطناً، فلما ماتت نفسه وهدر دمه، وكان خراب بنيان جسده بحيث صار كالأطلال البالية ترتّب على ذلك جريان مياه المعارف والعلوم الإلّهية من أغطية عيونه أي حجب حواسّه وعقله على سفح مزاجه المتجبّل من الطبائع والعناصر والأخلاط الأربعة.

ويتحدّث الشاعر عن أحبّته من قومه وكيف يتجاهلونه فيقول:

تَـبـاً لـه قَـومي إذ رَأوْني مُـتَـيَّـمـاً
وَقَـالـوا بمَنْ هـذا الفَتَى مَسَّـهُ الخَبْـلُ

وَمَــاذا عَسَى عنِّي يـقــالُ سِــوَى غَـدَا
بُنعمٍ لــهُ شُغْــلٌ نَعَمْ لـي بهــا شُغْــلُ
وقــالتْ نِســاءُ الحيِّ عـنَّــا بــذكــر مَنْ
جَـفَــانــا وَبَعْــدَ الـعِـزِّ لَــذَّ لَـهُ الــذُّلُّ
إذا أنْــعَــمَــتْ نُــعــمٌ عــليَّ بــنَــظْرَةٍ
فـلا أسْعَـدَتْ سُعْـدَى وَلاَ أجْمَلَتْ جُمْـلُ
وَقَــدْ صَـدِئَتْ عيني بــرُؤْيَــةِ غَـيْــرِهــا
وَلَـثْمُ جُـفُــوني تُــرْبَـهَــا للصَّــدا يَـجْـلُو
وَقَــدْ عَـلِمُــوا أنِّـي قَـتيــلُ لِـحَــاظِـهــا
فــإنَّ لهــا في كُــلِّ جــارِحَــةٍ نَصْــلُ
حَــدِيثي قَــديـمٌ في هَــوَاهــا وَمَــا لَــهُ
كَـمَــا عَـلِمَـتْ بَـعْــدٌ ولَـيْسَ لــه قَـبْــلُ
ومــا لِيَ مِثْــلٌ في غَــرَامي بِهَــا كَمَــا
غَـدَتْ فِتْنَـةً في حُسْنِها ا مَـا لَهَــا مِثْلُ

فقوم الشاعر أظهروا نحوه البَلَه وعدم الإدراك، وليسوا بلهاء وإنما تبالهوا في هذا العلم لأنهم لا يرون الحبّ مذهباً، ولا يعتقدون رشداً لمَن صبا، فيكرهون انتساب مَن هو منهم إلى مقام المحبة ولا يسمحون بادّعاء ذلك ولو كان مقدار حبّة.

فقومه لا يرون مقام المُحِبّين رفيعاً، ولا يجدون حصن هواهم منيعاً، فقال: وماذا عسى عنّي يقال سوى غدا إلى آخره.

يريد أن غاية تشنيعهم عليَّ ونسبة القبح إليّ بكوني ذا شغل بالحبيبة المعروفة بنُعْم بضم النون وسكون العين المهملة، فأنا أصرّح بنسبة ما استقبحوا نسبته، وأصدق مَن وصفني بالحب، ولا أكذب صفته نعم لي بها شغل عظيم وليس لي إباء عن الوصف الذي يجلب الحبّ، ورضيت بما قالوا من العشق والهوى وإن كان وصفاً منه يتصدّع اللبّ.

في البيت جِناس مُحَرّف بين نُعْم ونعم.

ويتحدّث عن نساء الحيّ بأنهنّ كرهن ذكره، وقلن قد جفانا ولذّ له الذلّ بعد العزّ وذلك بمحبته غيرنا، وهذه عادة نساء العرب يُظهِرن الغيرة إذا مال بعض فتيان الحيّ إلى مليحة في حيّ آخر.

لكن المعنى الحقيقي الصّوفي هو أن مَن عرف الله تعالى وتحقّق به عرف فناء كل ما سواه سبحانه فلا يكون عنده عزّ إلّا عزّ الحق تعالى، وعزّ الإيمان والإسلام له، والانقياد إليه وما عدا ذلك من الأكوان كله ذلّ وهوان.

في البيت طِباق بين العز والذلّ، وجِناس بين لذَّ له والذلّ.

والشاعر يريد واحداً من جميع الخلق وهو معشوقه وما عداه عنده في حكم المعدوم، وكأنه يريد أن يقول: إنني لا أُبالي بنساء الحيّ، ولا بمقالتهنّ في النشر والطيّ فنُعْم مرامي، وبيُدها زمامي، وما عداها فليس بمراد، ولا أعبأ بما يأتي منهنّ من الإسعاف والإسعاد.

ونُعْم كناية عن الحضرة الإلٓهية، وقوله بنظرة أي بنظرة منها

إلى الاعتناء بي وبأحوالي، أو بنظرة منّي إليها بأن أراها في آثار أفعالها متجلية بستائر الأكوان، وملابس الصور والأعيان.

وابن الفارض قد وقع على عينه الغبار فمنعها من اجتلاء الأشياء المرئية وهذا الغبار لا يجلو إلّا بالاتصال بالحبيب، عند هذا تظهر له الأسرار وتتجلّى حضرة الواحد القهّار بفناء أستار الآثار.

لقد علم قوم الشاعر أنه قتيل لحظ المحبوبة الحقيقية السابق ذكرها وبقتل اللحاظ يتوصّل إلى الفناء والاضمحلال في الوجود الحق بطريق الإرشاد والتعريف بالهِمَم الربّانية.

بحديثي أي الحادث منّي وهو كلّي روحاً ونفساً وجسماً، أو خبري وهو ما يعرفه منّي العالِم بي، أو ما هو المعلوم من أحوالي، وقوله قديم أي لا بداية له في الحضرة العلمية القديمة الأزلية، والضمير في هواها لنُعْم، وقوله كما علمت أي نُعْم المحبوبة المُكَنّى بها عن الحضرة الإلٰهية الأسمائية، فإن العلم الإلٰهي قديم أزلي مُحيط بالواجبات والممكنات والمستحيلات.

والشاعر مفرد في هوى الحبيبة وهي مفردة في حُسْنها وبهائها. فقد انتفت مشابهتي في تعلقي بها كما انتفت مماثلتها في الحَسّن حيث صارت فتنة في الحُسْن كلّ مَن يراها يفتتن بمشاهدة محيّاها، وإطلاق الفتنة على ذات المحبوب نوع عظيم من المبالغة، لكن لمّا كانت أنواع الفتنة كثيرة قيّدها بقوله: في حُسْنها أي سبب كونها فتنة الحسن لا غير، وقوله ما لها مثل مقرّر كونها فتنة بديعة فريدة في جمالها بذاتها ومقامها.

ثم يتحدّث الشاعر عن قناعته بما ترضى به الحبيبة من الودّ نحوه فيقول:

حَـرَامٌ شِفَـا سِقْمي لَـدَيْهـا رَضِيتُ مَـا
بـه قَسَمَتْ لي في الْهَـوَى ودَمـي حِـلُّ
فحـالي وإنْ سَـاءَت فَقَـدْ حَسُنَتْ بهـا
وَمـا حَطَّ قَـدْرِي في هَـوَاهـا بـهِ أعْلُو
ولـي هِـمَّـةٌ تَـعْلو إذا مـا ذَكَـرْتُـهَـا
وَرُوحٌ بِـذِكْـرَاهَـا إذَا رَخُـصَـتْ تَـغْـلُو
جَـرَى حُبُّهـا مَجْـرَى دَمي في مَفَـاصِلي
فـأصْبَحَ لي عَنْ كُـلِّ شُغْـلٍ بهـا شُغْـلُ
فَنَـافِسْ بِبَـذْلِ النَّفْسِ فيهـا أخـا الهَـوَى
فـإنْ قَبِلَتْـهـا مِنْـكَ يـا حَبَّـذا البَـذْلُ
فَمَنْ لَـمْ يَجِـدْ فـي حُبِّ نُـعم بـنفسـهِ
وَلـو جَـاد بـالـدُّنيـا إليـه انتَهَى البُخْـلُ
وَلَـوْلا مُـراعَـاة الـصِّـيـانَـةِ غَـيْـرَةً
ولـو كَـثُـرُوا أهْـلُ الصَّـبَـابَـةِ أو قَـلُّوا
لَـقُـلْتُ لِـعُـشَّـاقِ الـمَـلاَحَـةِ أقْبِـلُوا
إلَيْهَـا على رَأيي وعَـنْ غَيـرِهَـا وَلُّـوا
وَإن ذُكِـرَتْ يَـوْمـاً فَخـرُّوا لِـذِكْـرِهـا
سُجُـوداً وإنْ لاحَتْ إلـى وَجْهِهَـا صَلُّوا

والسقام الذي شفاؤه والبرء منه حرام ممتنع لا يكون أصلاً هو الضعف الكوني والمرض الحبّي والدّاء الافتقاري، فلا قوة إلاّ بالله وما بالله فهو لله والضعف ملازم في عين القوة الإلّهية.

وقوله ودمي حلّ أي حلال لها لأنه مُلْكها، والمالِك يفعل بمملوكه ما يشاء، ويحكم عليه بما يريده.

وحالة الشاعر وإن ساءت فهي حسنة لكون المساءة بسببها وما ينسب إليها من السيئة فهي حسنة، وعذابها لديه عذب وبُعدها قرب، وذلّة قدره في محبتها بها يسمو بين الأقران، ويعلو بين الإخوان والخلّان.

في البيت مقابلة بذكر السوء والإحسان، والعلو والحطّ.

وهمّته تتّصف بالارتفاع والعلو عند ذكره لهذه الحبيبة لأن مَن تأهّل لذكرها واستحقّ أن يقف في موقف شكرها عَلاَ مقامه، وتسهّل مرامه، وسعدت أيامه، ووجب إكرامه.

وأما الروح وإن كانت من قسم المتاع الرخيص فإنها بذكرها تُعَدّ من النفيس الغالي، فالهِمّة السالفة بذكرها تعود عالية، والروح الرخيصة تعود بذكرها غالية.

في البيت جِناس تصحيف في تعلو وتغلو، وطِباق بين الرخيص والغالي. هذه المحبوبة الحقيقية المذكورة جرى حبّها في المجرى الذي يجري فيه دمه، وأصبحت شغله عن كل شيء. فقد وجد الحق بالحق فاشتغل بالحق.

ثم يخاطب أخ الهوى ويطلب منه العمل على المنافسة

والمغالبة في طلب النفيس، أي اغلب غيرك يا أخا الهوى من بقية المحبّين ببذل نفسك النفيسة في محبتها، لأنك من دون المحبة لو بذلت الدنيا لكنت بخيلاً.

ولولا مُراعاة الشاعر لمقام الصيانة الذي به يؤدّي حقيقة الأمانة لأظهرت الحال، وأوضحت في العشق المقال، وقلت لعشّاق الملاحة: أقبلوا إلى الحبيبة بإعلان الإباحة، واتركوا ما سواها، وأعرضوا عن غير هواها، وقلت للعشّاق أيضاً: إذا ما سمعتم ذِكرَ سلمى فاسجدوا تعظيماً لوصفها الأسمى، وإن ظهر وجهها للناظرين، فكونوا إليه من المُصلّين، ولكني تركت ذلك المقال ستراً لما عندي من الحال، فإن صيانة الهوى مطلوبة، وإذاعته غير مرغوبة، وكيف يذيع الغرام مَن أخفته بواعث السقام، وأخذت عليه العهود بشهادة الشهود، أن يكتم أحواله وأن يخفي أقواله مخافة الافتضاح على حفظ حمى المحبة أن يستباح.

وفي البيت جِناس تصحيف بين الصيانة والصبابة، وطِباق بين الكثرة والقلّة.

ويستمر ابن الفارض في الحديث عن الحبيب فيقول:

وَفي حُبِّهـا بِعْتُ السَّعَـادَةَ بـالشقـا
ضَلالاً وَعَقْلي عن هُدَايَ به عَقْلُ
وَقُلْتُ لـرُشْـدِي والتنسُّـكِ والتُّقى
تَخَلُّوا وَمَا بَيْني وَبيْنَ الهَوى خَلُّوا
وَفَرَّغْتُ قَلْبي عَنْ وجودي مُخْلِصـاً
لَعَلّي في شُغْلي بهـا مَعَهـا أخْلُو

وَأصْبُوا إلى العُذَّلِ حُبّاً لِذِكْرِهَا
كأنَّهُمْ ما بَيْنَنَا في الهَوى رُسْلُ
فإنْ حَدَّثوا عنْها فكُلّي مَسَامِعٌ
وَكُلّيَ إنْ حدَّثْتُهُم ألْسُنٌ تَتْلُو
تَخالَفَتِ الأقوالُ فينا تبايُناً
بِرَجْم ظُنُونٍ بَيْنَنا ما لَها أَصْلُ
فشنَّعَ قَوْمٌ بالوِصَالِ وَلَمْ تَصِلْ
وأرْجَفَ بالسلْوانِ قومٌ ولمْ أسلُ
فما صدَّقَ التَّشنيعُ عنها لشقوتي
وَقَدْ كذبَتْ عَنِّي الأراجيفُ والنَّقْلُ

يقول الشاعر أن في حبّه للمحبوبة باع السعادة الدنيوية التي يرغب فيها الغافلون وينهمكون في تحصيلها من مال وجاه، ووجاهة ومنصب ونحو ذلك وبيعها كناية عن الإعراض عنها والزّهد فيها بالظاهر والباطن، وقوله بالشقا أي التعب والمشقّة وما يناله السالك في الدنيا من الأذى وإنكار أهل الغفلة عليه وجحودهم ما لديه. وقوله وعقلي عن هداي به عقل يعني قوة إدراكه مربوطة عن اطّلاعي على مصالح معاشي وتدبير أحوالي بما أنا ساعٍ في تحصيله، ومهتمٌ بتأصيله من المعرفة الإلّهية، والفتوحات الربّانية.

ويخاطب الثلاثة: الرشد والتنسّك، والتّقى: اتركوني ولا تشغلوا قلبي بالالتفات إليكم، ورؤية محاسنكم عن الاشتغال بالتوجّه التامّ القلبي إلى التحقّق بتجليات ربّي.

وأشار بخطابه لهذه الثلاثة إلى أنها عنده لا تفارقه مع إعراضه عن الاشتغال بها، وتوجّه قلبه بالكليّة إلى جناب ربِّه وهذه حالة الكاملين، وطريق أهل الله الصادقين، ولمّا كانت هذه الحالة خفيّة على العلماء من أهل الشريعة فضلاً عن خفائها على عامّة المؤمنين لا يعرفونها في المحقّقين من الأولياء العارفين ظنوا أن طريقهم ترك الشريعة والتهاون بأحكامها المنيعة فصغرت عندهم مشارب الحقيقة، وقبحت في أعينهم محاسن أهل الطريقة.

وإن تفريغ قلبي عن وجودي بحيث يبقى وجودي كله له، وأبقى أنا فرضه وتقديره من غير وجود لي لعلّي بسبب ذلك أصير في خلوة مع المحبوبة المذكورة.

ومن أجل المحبوبة أقصد عمل الخير والنفع والطاعة لمَن مشى بيني وبين المحبوبة فأمتثل لأوامرهم، وأجتنب نواهيهم، وبشدّة عزم وهِمّة صادقة. وأما اللاّئم المعنّف فلا أغدو ولا أسرع إلى قبول كلامه، ويمكن أن يكون قوله لمَن بيننا سعى يعني بالإفساد والفتنة وهو الشيطان المقارن له الذي شأنه دائماً الوسوسة وتهوين المعاصي لإيقاع العداوة بين الإنسان وربّه، وكونه يسعى إليه ويعدو لعلمه بالحفظ له، والصيانة منه من جهة الحق تعالى وعدم غدوه وميله إلى اللاّئمين لأنهم يؤذونه بجهلهم أحواله الصادقة ولهذا قال بعد ذلك على طريقة اللفّ والنشر المرتب فارتاح للواشين.

وهو يصبو إلى العذّال حبّاً لذكرها، وتضمناً لعذلهم ذكرها لما يقصدون إليه من الملامة واستهجان مقام المحبة قصداً لحصول

الندامة، وهذا هو الجواب عند أُولي الألباب فإنه قول لباب والله أعلم بالصواب.

ويقول: ولو حدّثوا عنها ولو بالعذل فجميع جوارحي مسامع، وكل عضو فيَّ سامع.

وقال: وكلّيَ بتحريك ياء المتكلم إن حدّثتهم عنها فجوارحي كلها ناطقة، وجوانحي راوية للغرام وهي صادقة ترمي، وكلّي مقتل وكلها سهم مصيب وتحالفت أقوال الوُشاة فينا فراحوا يرجموننا بأقوال كلها ظنون ليس لها أصل.

ويستمر ابن الفارض بالتحدّث عن الأحبّة فيقول:

وَكَيْفَ أُرَجِّي وَصْلَ مَنْ لو تصوَّرَتْ
حِمَاها المُنَى وَهْماً لضاقَتْ بها السُّبُلُ
تُرى مُقْلتي يَوْمَاً تَرى مَنْ أُحِبُّهُمْ
وَيُعْتِبُني دَهْري وَيَجْتَمِعِ الشَّمْلُ
وَمَا بَرِحُوا مَعْنىً أراهُمْ معي فإنْ
نَأوا صُورَةً في الذِّهْن قام لَهُمْ شَكْلُ
فَهُمْ نصْبَ عَيْني ظَاهِراً حيثما سَرَوا
وَهُمْ في فؤادي بَاطناً أيْنَما حَلّوا
لهُمْ أبَدَاً مني حُنُوٌّ وإن جَفَوا
وَلي أبداً مَيْلٌ إلَيْهِمْ وإنْ مَلُّوا

يقول: بلغت من العزّة إلى أن المنى لو تصوّرت حِمى الحبيبة

بطريق الوهم لكان أثر ذلك التصوّر أن الطرق تضيق بها تيك المنى لكونها قد تصوّرت ما لا يدخل تحت دائرة الإمكان حصوله، ولا يتسنّى لأحد قُربه ولا وصوله، ولعمري إن هذا هو البديع الذي اعترف بحُسنه الجميع.

ثم يقول: تظني مقلتي في يومٍ من الأيام أن ترى القوم الذين تحبّهم والمحبوب لا يكون إلّا واحداً لكن لك أن تحبّ أهل مدينة لكون مَن تحب منهم.

وهو يعتب الدهر ليُزيل ما أوجب عتبهِ عليه من تفريق الشمل فيرفع التفريق، ويجمع الشمل بذلك الرفيق.

والأحبّة وإن بعدوا في الصورة والحسّ فقد قام لهم شكل في الذّهن. فهم في الفؤاد باطناً أينما حلّوا، وحيثما سروا، أي ساروا ليلاً، وإنما خصّ سيرهم بالليل لأن ظهورهم بالتجلّي في ليل الأكوان، وقوله لهم أبداً منّي حنو وإن جفوا، والمعنى بذلك أنه مشتاق دائماً إلى شهود التجليات الإلّهية في كل شيء وإن استترت عنّي، وحجبتني عن مشاهدتها.

وتحت عنوان أنا القتيل يقول ابن الفارض من قافية الجيم:

مـا بَيْنَ مُعْتَـرَكِ الأحْـدَاقِ والمُهَـجِ
أنـا القَتِيـلُ بـلا إثمٍ ولا حَـرجِ
وَدَّعْتُ قبل الهَوَى رُوحي لما نَظَرتْ
عَيْنَايَ من حُسْنِ ذاكَ المنظر البَهـجِ

لِلَّهِ أجْفانُ عينٍ فيكَ ساهِرةٍ
شوقاً إليكَ وقلبٍ بالغرامِ شجِ
وأضلعٍ أنْحلتْ كادت تُقَوِّمُها
مِنَ الجوى كبِدي الحَرَّى من العَوَجِ
وأدمعٍ هَمَلتْ لولا التنفُّسُ مِنْ
نارِ الهَوى لم أكدْ أنجو مِنَ اللُّججِ
وحبَّذا فيكَ أسْقامٌ خفيتُ بها
عَنِّي تقومُ بها عند الهَوى حججي

قوله ما بين معترك الأحداق والمُهَج يعني بين حرب سواد العيون من المحبوب، وبين نفوس العشّاق كنّى بالعيون عن مظاهر تجليات الوجود الحقّ وسوادها كونها آثاراً عدمية، فإن الكون كله ظلمة فهو إحداق الوجود الحقّ من قوله تعالى: ﴿ أينما تولّوا فثَمّ وجه الله إن الله واسع عليم ﴾. ومُهَج العشّاق نفوسها التي هي قائمة بها. وقوله بلا إثم ولا حَرَج أي بلا ذنب يرتكبه قاتِلي، يعني أنه مقتول بلا إثم من قاتله، ولا حرج عليه في قتله؛ إما لأن قتله إبطال لحياته الوهمية لتتحقق له الحياة الأبدية الحقيقية، أو لأن قاتله متصرّف في مُلْكه عادل في حكمه فلا يُسأل عمّا يفعل.

ويقول: أنا ودّعت روحي بمجرد المشاهدة علماً منّي أن هذا الحُسْن لا بدّ أن يعشقه مَن يراه، ولا بدّ مع ذلك أن يسلب الأرواح فضلاً عن الأشباح.

وقوله عيناي أي عين البصر في عالم الملك الظاهر وعين

البصيرة في عالم الملكوت الباطن، وكنّى بالمنظر هنا عن وجه الحق في كل شيء، قال الله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلاّ وجهه﴾.

ويخاطب المنظر البهيج على طريقة الالتفات من الغيبة إلى الحضور، وكنّى بالعين عن ذات الوجود الحق، وبالأجفان عن صور الكائنات. فالأرواح الأجفان العليا، والأجسام الأجفان السفلى، فإذا انكسرت الأجفان العليا الروحانية النفسانية، أو الجسمانية كان ذلك من دواعي القبول ومقتضيات الحُسْن، وقوله ساهرة كناية عن عدم الغفلة في ظلمة الأكوان بمشاهدة نور الوجود الحقّ المتجلّي باسمٍ الرحمن على عرش الأعيان والتنبّه لكل يوم هو في شأن، وقوله شوقاً إليك وهو المحبة الإلّهية للوجه الإلّهي، وقوله وقلب المراد إشارة إلى لبّ الروح وهو العقل الكامل المقبل على الوجود الحقّ تعالى.

وقوله وأضلع كناية عن أخلاق كريمة اتّصف بها في طريق الله تعالى بنى أمره عليها كبناء الجسد على الأضلاع، وقوله أنحلت كناية عن ظهور ضعف تلك الأخلاق بتجلّي الحقّ تعالى بحقائقها.

وقوله وأدمع معطوف على أضلع كناية عمّا يخرج من عين الوجود الحقّ من العلوم بالتجليات الإلّهية، والمراد أدمعه من عين حقيقته وكنّى بالتنفّس عن ظهور نفسه وانفراده بها لرجوعه إلى الفرق بعد الجمع، وقوله لم أكد أنجو من اللجج يعني لم أكد أسلم من بِحار تلك العلوم الإلّهية الفائضة عليَّ من عين وجودي الذي أنا قائم به، فتارة أغرق فيها، وتارة أطفو عليها.

والأسقام المذكورة كانت سبباً للخفاء والظهور، أما الخفاء فلجسمه، وأما الظهور فلحبّه.

وقوله فيك الخطاب للمنظر البهج وهو وجه الوجود الحقّ في كل شيء على التنزيه التامّ، وقوله أسقام هو ضعف العرفان ومرض التحقّق بحقيقة الوجدان، وظهور القوة الإلّهية الحافظة للأكوان، وقوله خفيت بها عنّي يعني فَنِيَت فلم أدرك من ظاهري ولا باطني، وذلك لتحقّقي بأن قوة إدراكي فانية في تلك القوة الإلّهية الحقيقية.

ويقول الشاعر تحت نفس العنوان(١):

أصْبَحتُ فيكَ كما أمْسَيتُ مُكْتَئِباً
ولمْ أقُلْ جَزَعاً يا أزمَةَ انْفَرِجي
أهْفُوا إلى كُلِّ قَلْبٍ بالغَرَامِ لَه
شُغْلٌ وكلٌّ لسانٍ بالهَوى لَهِجِ
عذِّب بمَا شِئْتَ غيْرَ البُعْدِ عَنْك تَجِدْ
أوفَى مُحِبٍّ بما يُرْضِيْكَ مُبْتَهِجِ
وخُذْ بقيَّةَ ما أبقيْتَ من رَمَقٍ
لا خَيْرَ فِيَ الحُبِّ إن أبْقَى علَى المُهَجِ
مَنْ لي بإتْلافِ رُوحي في هَوى رشأٍ
حُلْو الشَّمَائِلِ بالأرْوَاحِ مُمْتَزِجِ
مَنْ ماتَ فيهِ غَرَاماً عاشَ مُرْتقياً
ما بَيْنَ أهْلِ الهَوى في أرْفعِ الدُّرَجِ
وإنْ ضَلَلْتُ بلَيلٍ مِنْ ذَوائِبِهِ
أهْدى لِعَيْني الهُدى صُبْحٌ مِن البَلَجِ

(١) الديوان، جـ ٢، ص ٦١.

وإنْ تنفَّسَ قـالَ المِسْـكُ مُـعْتَـرِفـاً
لِعَـارِفِي طيبِـهِ «مِـنْ نَشْـرِه أَرَجِـي»

لقد شبّه الشاعر حاله من الحزن في الصباح كما في المساء، والأصل في الحزن أن يكون عادة في المساء، وكونه في الصباح نادر، ومع هذا لم يقل لأجل جزعه من شدّة الحزن يا أزمة انفرجي، كأنه طلب الفرج من شدّته.

وفي البيت طِباق بين الصباح والمساء.

وهو في الصّوفيّة قد دخل في صباح نور الأحدية فانمحت ظُلمة كونه ظاهراً أو باطناً، وقوله كما أمسيت أي كالحالة التي دخلت بها في ظلمة كوني، وإنما جعل مساءً مشبّهاً به، وصباحاً مشبّهاً لأن مساءه أصل عنده.

وهو يميل إلى كل قلب شُغِلَ بالغرام، سواء كان شغله للمحبّة، أو للنظر في حالٍ من الأحوال التي لأرباب الغرام.

كما يميل إلى كل لسان لَهَجَ بالحب ولو بأدنى كلام. وهو يشير بالقلب الذي له شغل بالغرام إلى قلب السالك في طريق الله تعالى الذي لا اشتغال له إلاّ بمحبة الله تعالى.

ويوجّه خطابه للحبيب فيقول له: عذّبني بما شئت من أنواع العذاب تجدني أوفى مُحِبّ مبتهج بما يُرضيك، وقوله: بما شئت عبارة عن أنواع العذاب. واستثنى البُعد بقوله غير البُعد عنك، وتجد مجزوم في جواب الأمر. وهذه عادة المُحِبّين يبتهجون بالقُرْب، لأن

البُعْد عنهم أشدّ أنواع العذاب. ولا يُعادله في الشدّة شيء من أصناف العقاب.

ويقول للحبيب أيضاً: خذ البقية التي أبقيتها وهي الرّمَق، لأن الحب الذي تبقى فيه من المُهَج بقية خالٍ من الخير والشرّ.

والحبيب الحقيقي الذي يعنيه هنا هو الله تعالى، وكنّى بالرّمَق عمّا بقي من نفسه وروحه التي يجذبها الحقّ تعالى إليه بحكم أنها نفح من روحه، ومقام المحبة الإلّهية يقتضي هذا التجاذب والنزاع الشديد من الطرفين.

ثم يقول الشاعر مَن لي بإنسان يعينني ويساعدني بإتلاف الروح من أجل رشإٍ حلو الشمائل قد امتزجت الروح به.

فقد كنّي بالرشإ مقدار ما يظهر للمحبّ الإلّهي في تجلّي محبوبه بالحق المطلق عليه من معاني الجمال والكمال والجلال، فإن المخلوق لا يقدر أن يدرك من الحق تعالى إلّا مقدار استعداده، وكما أن الرشأ مسكنه الفلوات والصحارى البعيدة عن العمران والقرى والبلدان مساكن الإنسان كذلك هذه الحضرة المُكَنّى عنها بالرشإ لا تظهر إلّا بعد الخروج من عوالم الصور الجسمانية والمعنوية، وعمران قيود الشهوات واللذائذ الجسمانية والروحانية ولهذا قال بإتلاف روحي يعني فضلاً عن جسمي، وقوله بالأرواح ممتزج امتزاجه بالأرواح كناية عن كون كل شيء مصوّر يتجلّى باسم المصـوِّر.

ومَن مات في حبّ ذلك الرشأ لم يمت حقيقة ولكنه عاش بين أهل المحبة في أرفع الدرجات.

والمعني بالموت في محبته الموت الاختياري بفناء الإنسانية النفسانية، والتحقّق بوفاء العهود الربّانية.

وإن حصل لي ضلال من شعر ذلك الرشإ فإن صبح بلجه يهدي لي الهدى، ويُزيل الضلال، ففيه الهداية من بلجه، والبلج بياض الجبهة بين الحاجبين والوصف منه أبلج. وفي البيت مقابلة بين الضلال والهدى، وبين الليل والصبح، وجِناس شبه اشتقاق بين أهدى والهدى.

وإن تنفّس الحبيب، وظهر نفسه من فمه قال المسك معترفاً لقوم يعرفون نشر المِسك وطِيبه إن أرجي من نشره.

وفي البيت جِناس الاشتقاق بين عارف ومعترف، وفيه المناسبة بين الطيب والنشر.

ثم يتوجّه الشاعر بخطابه إلى ساكن القلب فيقول[1]:

يا سَاكِنَ القَلْبِ لا تَنْظُر إلى سَكَني
واربحْ فُؤَادَكَ واحْذَرْ فِتْنَةَ الدَّعَجِ
تَبَارَكَ اللّهُ ما أحلى شَمَائِلَهُ
فَكَمْ أماتَتْ وأحْيَتْ فيه مِنْ مُهَجِ
وارْحَم البرقَ في مَسْرَاه مُنْتَسِباً
لثَغْرِهِ وهو مُسْتَحيٍ مِنَ الفَلَجِ
تَراهُ إنْ غابَ عنّي كلَّ جارحةٍ
في كلِّ مَعْنىً لطيفٍ رائقٍ بَهِجِ

(١) الديوان، جـ ٢، ص ٦٩

في نَغْمَةِ العُودِ والنَّاي الرخيم إذا
تآلفا بَيْنَ أَلْحَانٍ من الهَزَجِ
وفي مَسَارِحِ غِزْلانِ الخَمَائِلِ في
بَرْدِ الأصائِلِ والإصْبَاحِ في البَلَجِ
وفي مَسَاقِطِ أَنْدَاءِ الغَمامِ على
بِسَاطِ نَوْرٍ مِنَ الأزهارِ مُنْتَسِجِ
وفي مَسَاحِبِ أذيالِ النَّسيم إذا
أَهْدَى إليَّ سُحَيْراً أطيب الأرجِ
وفي الْتِثامي ثَغْرَ الكأس مُرْتَشِفاً
رِيقَ المُدَامَةِ في مُسْتَنْزَهٍ فَرِجِ
لم أدْرِ ما غُرْبة الأوطانِ وهْوَ مَعي
وخَاطِرِي أينَ كُنَّا غَيْرَ مُنْزَعِجِ

قوله يا ساكن القلب، أي يا مَن قلبه ساكن بعد المحبة لأن المحبة إذا دخلت إلى قلب أوجبت له الاضطراب، وحرّكت جوانحه، وأعدمته السكون من تفقّد الأحباب، لا تنظر إلى سكني، والسكن هنا الحبيب الذي يسكن إليه القلب، واربح فؤادك لئلا يضيع من يدك، واحذر الفتنة الحاصلة من الدّعج، والدّعج هنا شدّة سواد العين مع سعتهما.

وفي المعنى الصّوفي قوله يا ساكن القلب، أي يا مَن قلبه غير مضطرب بلواعج المحبة والأشواق لا تتعرّض أنت بنفسك إلى النظر والمشاهدة لوجه حبيبي الذي أسكن إليه فإنك لا تقدّر قدر محبته

وعشقه، واصبر حتى هو يتعرّض لك فيكشف لك عن وجهه الكريم، ويرفع عنك حجاب الصور المحسوسة والمعقولة فاثبت على صراطه المستقيم، وكفّ بصرك عن الطمع في رؤية جماله مُراعاة لحرمه، وقوله واحذر فتنة الدّعج أي عين الوجود الحقّ في الحسّ وفي العقل بحيث أن نورها زائد لظهور سواد أكوانها فيتحيّر الحسّ والعقل في ذلك. ولا يقدر أن يسلك فيه أعدل المسالك.

ويقول: كم من مُهَج أماتتها الشمائل وأحيتها فيه أي بسببه ولأجل حُسْنه، والشمائل صفات الله تعالى وأسماءه وأحكامه.

وقوله فكم أماتت أي كشفت لمَن يشهدها أنه ميت من كمال تصرّفها فيه ظاهراً وباطناً في الحياة الدّنيا، ولم يكن يشعر قبل ذلك، وقوله وقد أحيت أي تلك الشمائل أيضاً بالحياة الحقيقية الإلّهية بأن كشفت للميت عن ذلك فتحقّق به فعرف أنه حيّ بالله لا بنفسه.

ثم يشبّه البرق بثغر الحبيب، وأن ذلك البرق استحى من فلج أسنان المحبوب فانقبض وانزوى لأنه يشبهه في البريق واللمعان، فيخاف أن يفتضح بنقصانه عنه إشارة إلى ظهور أمر الله تعالى الذي هو كلمح البصر والبرق إشارة إلى عالم الأرواح الصادر عن أمره تعالى فإنه كالبرق اللموع وهو من عالم الأمر الإلّهي لعدم الواسطة بينه وبين الأمر، وعالم الخلق من الأمر أيضاً لكنه بواسطة الروح الأمري.

ويقول لمّا غبت عن الحبيب، صارت جوارحي عيوناً تراه، لكنها تراه في كل معنى لطيف رائق بهج، ومشاهدهُ حسنة، ومناظرهُ مستحسنة، فمن جملة هاتيك المعاني نغمة العود ونغمة الناي.

وفي المعنى الصّوفي إن غاب عني أي غابت ذاته العليّة لإطلاقها عن جميع القيود والحدود الإمكانية. وأما إذا لم يغب عنه فإنه هو يغيب في حضوره، وتختفي ظلمة كونه في ظهور نوره، فلا يبقى شيء في بصر العارف ولا في بصيرته، ويرجع الكل إلى العدم الأصلي في جريرته، ثم فصل ذلك التجلّي الإلّهي والظهور الرباني في أنواع المعاني فقال: إن الوجود الحق يتجلّى له وينكشف لأذنه في وقت السماع وطيب الألحان بصورة الصوت المطرب لأنه تعيّن من جملة التعينات التي عيّنها الوجود الحقّ فظهرت به وظهر بها من حيث أسمائه الحُسنى وصفاته العليا وذاته غائبة لكمال تنزّهها عن الأكوان، ومحوها وفنائها لكل ما هو كائن أو كان.

والحق تعالى يتجلّى للشاعر، ويظهر لعيونه في صور مراعي الغزلان بين الأشجار المجتمعة الملتفّة، فكان تجلّيه وظهوره في ذلك كله، فهو ظاهر بها وهي ظاهرة به، ويتجلّى له الحق تعالى أيضاً ويظهر لحُسن لمسه في صورة برد الهواء وقت العشي ووقت الصباح، فإن ذلك لذيذ في مذاق الأرواح.

والحقّ يتجلّى أيضاً في المواضع التي تسقط عليها أنداء الأمطار، وألوان الأزهار منتشرة كالبساط المنسوج بأنواع النقوش، ويظهر لعيونه كذلك منكشفاً بصورة ما هنالك.

ويتجلّى تعالى أيضاً ويظهر بصورة المواضع التي يمرّ النسيم عليها ويتردّد فتفوح منه روائح الطّيب، ونفحات الأزهار من كل غصن رطيب، وينكشف سبحانه بذلك لأنفه فيشمّه ويلتذّ بلطفه.

وترى عينا الشاعر الذات الإلّهية، وعند غيبته عن عيناه، فإن

كل جارحـة فيه تراه. وخاصة عند التثامه وتقبيله لثغر الكأس، وفي حال كونه مُرتَشِفاً ريق المدامة في مستنزه فرج.

وريق المدامة كناية عن مطالعة المعاني الإلّهية، والحقائق الوجدانية وقوله في مستنزه فرج يعني أن المستنزه الفرج وما حصل مما ذكر كل ذلك تجليات إلّهية تظهر للعيون في كل صور تكون لأنها مخلوقاته المعدومة الظاهر فيها بحضرة وجودِه المعلومة.

والاغتراب مـع كونه سبب الحزن والاكتئاب ينفي علمه عن صاحبه، ولا يشعر به المغترب من جميع جوانبه إذا كان مُصاحِباً للحبيب نازلاً بالمنزل القريب، فالقريب مع بُعْد الحبيب غريب، والغريب مع قُربه حبيب.

والمعنى أنه لا يعرف ما هي الغربة عن الأوطان لإعراضه عن كل ما سوى المتجلّي الحقّ في جميع الأكوان، وإنما يدرك ذلّ الغربة ومشقتها الغائب عنه تعالى، الحاضر مع الأشياء في الأماكن والأزمان، وأول الأوطان حضرة العلم الإلّهي القديم، ثم حضرة الإرادة الربّانيّة ثم حضرة الكلام النفساني القديم، ثم حضرة القلم الأعلى واللوح المحفوظ إلى أن يظهر الكائن في عالم الدنيا فيكون غريباً عن أوطانه.

وتحت عنوان زدني بفرط الحب يقول ابن الفارض[1]:

زِدْنـي بـفَـرْطِ الـحُـبِّ فِـيْـكَ تَـحَـيُّـراً
وارْحَـمْ حَـشَـىً بـلَظَى هَـوَاكَ تَـسَـعَّـرَا

(١) الديوان، جـ ١، ص ٢٣٦.

وإذا سـألْـتُـك أنْ أراكَ حـقـيـقـةً
فـاسْمَـحْ ولا تَجْعَـلْ جَـوَابِي لَنْ تَـرى
يـا قـلبُ أنـتَ وَعَـدْتَـني في حُبِّهِـمْ
صَـبْـراً فحـاذِرْ أن تَـضِيـقَ وتَـضْـجَـرَا
إنَّ الـغَـرَامَ هـو الـحـيـاةُ فـمُـتْ بـهِ
صَـبَّـاً فَحَـقُّـكَ أنْ تَـمـوتَ وتُـعْـذَرا
قُـلْ لِـلَّذيـن تَـقَـدَّمُـوا قَـبْـلي ومـن
بَـعْـدي ومَنْ أضْـحَى لأشـجَـاني يَـرَى
عَنِّي خـذوا وبيِّ اقتَـدُوا وليَّ اسمعـوا
وتَـحـدَّثـوا بصَبَـابَتي بَـيْـنَ الـوَرَى
وَلَـقَـدْ خَلَوْتُ مـع الـحـبـيـب وَبَـيْـنَـنَـا
سِـرٌّ أرَقُّ مـن الـنَّـسـيـم إذا سَـرى
وأبَـاحَ طَـرْفِـي نـظْرَةً أمَّـلْـتُـهـا
فـغـدَوتُ مَـعْـروفـاً وكـنْـتُ مُـنَـكَّـرَا
فَـدُهِـشْـتُ بَـيْـنَ جـمـالِـه وَجَـلالِـهِ
وغـدا لـسـانُ الـحـالِ عَـنِّي مُـخْـبِـرا
فـأدِرْ لِحـاظَـك في مـحـاسِنِ وَجْـهِـهِ
تَـلْـقَى جَـمِـيـعَ الـحُـسْـنِ فـيـهِ مُـصَـوَّرَا
لـو أن كـلَّ الـحُـسْـنِ يَـكْـمُـلُ صـورَةً
وَرَآه كـان مُـهـلِّلاً ومُـكَـبِّـرَا

يقول الشاعر مخاطباً حبيبه: زدني بفرط الحب حتى أتحيّر وأندهش في محبتك، وارحم حشىً قد تسعّر وتوقّد بلظى محبتك.

وإذا سألتك أن أراك حقيقة فاسمح برؤيتك ولا تمنعني من ذلك.

والحيرة في الله تعالى هي عين الهداية في رأي الصّوفيّة، ولهذا طلب الشاعر الزيادة منها.

وفي قوله إذا سألتك إشارة إلى أنه ما سأله إلّا لعلمه بأنه لا يظهر للمخلوق بغير مظهر لأن الوجود الحقّ المطلق عن جميع القيود لا يُرَى لتنزّهه عن المادة.

ثم يخاطب قلبه بأنه وعده في الصبر على حبّهم، ويحذّره من أن يضيق ويملّ من الاصطبار على محبتهم، لأن الوفاء بالوعد كالقيام بالعهد من أعظم اللوازم، بل هو على الحرّ ضربة لازب، ومَن أراد مراتب الأعالي ومنازل المعالي فليصبر على اقتحام الشدائد، وتقييد الأوابد.

ثم يتحدّث عن الغرام القلبي، والحبّ الإلّهي فيرى أنه هو الوسيلة بين الحادث والقديم، والوصلة السببية بين الحقير والعظيم قال تعالى يحبّهم ويحبّونه، وقوله فمت خطاب لقلبه في البيت السابق وموت قلبه في محبتهم حياة حقيقية لأنها قيام بأمر الله تعالى لا بحكم الطبيعة وهو الموت الاختياري موت النفس الذي من طريق العارفين.

ويخاطب الشاعر قلبه ثانية فيقول: إنه حيّ بالحياة الحقيقية

القديمة الأزلية الأبدية لا بالحياة الطبيعية الحادثة الفانية فإنه مات منها بقوله فمت بها صباً وهو مُطّلع بالاطّلاع الإلّهي على مَن تقدّمه، وعلى مَن تأخّر عنه، وعلى مَن في زمانه اطّلاعاً واحداً من حيث دخول الكل في حقيقته لرجوعه ورجوعهم كلهم إلى أمر الله تعالى الذي هو مَنشأ الروح المنفوخ منه أرواح في الأجسام الطبيعية، وقوله عنّي خذوا أي تعلّموا علوم الله تعالى الفائضة عليّ.

يقول الشاعر عن الحبيب: لقد خلوت به فيا فرحة المحبّ إذا خَلاَ مع حبيبه، وكان إبراز سرّه إليه مُنتهى نصيبه، يشكو له بلسان دمعه، ويُبدي له دُرر نظره وسمعه، ويخلع عليه حُلّة جمعه، وينزل في فراديس رَبْعه.

أمر سرّي عن العقول والألباب التحقّق من حقيقة الوجود الحق ذوقاً وكشفاً ومُعاينةً، وقوله أرقّ من النسيم إذا سرى كناية عن الروح المنبعث عن أمر الله تعالى، وهذا السرّ الذي هو أرقّ منه وألطف هو سرّ الوجود الحقّ الذي من شدّة لطافته لا يُدرَك، قال تعالى وهذا السرّ الذي هو أرقّ منه وألطف هو سرّ الوجود الحقّ الذي من شدّة لطافته لا يُدرَك.

وقوله قد دهشت على صيغة البناء للمجهول من الدهشة وهي الحيرة التي توجب اختلاط أسباب الشعور، وقوله بين جماله وجلاله أي وقعت لي الدهشة بين وصفين من أوصاف الكمال وهما الجمال والجلال، والصّدود والوِصال، والانقطاع والاتصال، فأنظر تارة إلى وصف الجلالِ فأرتدع وأميل إلى وصف الجمال آونة فعليه أجتمع، وقوله وغدا لسان الحال عنّي مُخبِر، أخبر بأن لسان الحال

عنه أخبر لا لسان المقال، لأن الدهشة بين الجمال والجلال تمحو المقال، وتثبت الحال فيكون السرّ جهراً ويصير قطر الدمع نهراً.

وقوله أدِرْ لحظك أي كرّر ملاحظتك ومراقبتك. وقوله وجهه أي وجه ذلك المحبوب.

والمعنى في ذلك صور تجليات الوجه فإنها كلها حسنة، وقوله تلقى لم يقصد به الجزاء فلم يجزم في جواب الأمر أي تجد لأنه ليس كلّ مَن أدار لِحاظَه في وجه الحق الظاهر على كل شيء يرى وجه الحق ما لم يره الحق تعالى وجهه بمحض فضله وإحسانه.

ثم يقول: لو أن كل الحُسْن أي الذي تلقاه في ذلك الوجه المذكور في البيت قبله، وقوله يكمل صورة، أي يتمّ كله صورة واحدة، ورآه أي رأى ذلك الوجه المذكور، وقوله كان أي ذلك الحسن الذي كَمُلَت صورته، وقوله مهلِّلاً، أي قائلاً لا إله إلاّ الله تعجّباً من جمال ذلك الوجه، وقوله ومُكَبّراً أي قائلاً الله أكبر تعظيماً لما رأى من الجمال الحقيقي.

وتحت عنوان قلبي يحدّثني يقول ابن الفارض[1]:

قَلْبي يُحَدِّثُني بأنَّكَ مُتْلِفِي
رُوحي فِداكَ عَرَفْتَ أمْ لَمْ تَعْرِفِ
لم أقْضِ حَقَّ هواكَ إنْ كنْتَ الَّذِي
لَمْ أقْضِ فيهِ أسىً ومِثْلي مَنْ يَفِي

---

(١) الديوان، جـ١، ص ١٨٩ وما بعدها.

مـا لي سِـوَى رُوحي وبـاذِلُ نَفْسِـهِ
في حُبِّ مَنْ يهـواهُ لَيـسَ بمُسْـرِفِ
فَـلَئِنْ رَضِـيْتَ بـهـا فَقَـدْ أسْـعَفْتَني
يـا خَيْبَـةَ الـمَسْـعى إذا لـمْ تُسْـعِفِ
عَـطْفـاً على رَمَقي ومـا أبْقَيْتَ لـي
من جِسْمِيَ المُضْنَى وقَـلْبِيَ الـمُـدْنِفِ
لَمْ أخْـلُ مِنْ حَسَدٍ عَلَيْك فـلا تُضِـعْ
سَهَـرِي بِتَشْفيـعِ الخَيَـالِ المُـرْجِفِ
واسْـأَلْ نُجُومَ اللَّيـلِ هـلْ زار الكَـرى
جَفْنـي وكيـف يـزورُ مَنْ لـم يَعْـرِفِ

يقول الشاعر مخاطباً الحبيب قلبي يعني لا نفسي لأن القلب لا يكذب والنفس لا تصدق، وقوله يحدّثني أي يأتي الحديث من قلبي إلى نفسي والقلب من أمر الله لأنه روحاني، فحديث القلب حديث ربّاني وحديث النفس حديث شيطاني. وقوله روحي فِداك يعني كونك مُتلِفِي وحدي بظهور وجودك الحق لي أمر يسرّني وهو مطلوبي.

ثم قال عرفت بفتح التاء خطاب من المعدوم الفاني للوجود الحق الظاهر له في صورته العدمية الفانية، يعني أنصفت بالمعرفة العدمية الفانية من حيث ظهورك بعد فنائي عن وجودك الحق الذي كنت أدّعي بأنه وجودي، ثم خرجت عنه وعلمت أنه وجودك الحق، وقوله أم لم تعرف من هذه الحقيقة المذكورة فإنك ظاهر فيها بصورة

مَن يعرف وصورة مَن لم يعرف، بل بصورة قادر، وبصورة عاجز إلى غير ذلك من النفس والكمال فإن الحق تعالى مرتبتان: مرتبة الغيب ومرتبة الشهادة، ومرتبة الباطن ومرتبة الظاهر؛ ففي مرتبة الغيب والباطن والأول والتنزّه لا يعرف ولا يوصف إلّا بما وصف به نفسه في كتابه على لسان نبيّه ﷺ، وأما في مرتبة الشهادة والظاهر والآخر والتنزّل فهو موصوف بجميع ما اتّصف به هو في شهادته وظهوره وآخريته وتنزّله على الإطلاق، وقوله عرفت أم لم تعرف يعني عرفت أنك ستلقى بظهورك في صورتي بعد زوال الإنسان الموهوم الذي هو أنا، أم لم تعرف ذلك لأنه في هذه المرتبة مرتبة الشهادة والظهور والآخرية والتنزيل قد يعرف وقد لا يعرف، وقد يقدر وقد لا يقدر.

ويستمر الشاعر في مخاطبة محبوبه فيقول له: إن كنت أنت الذي لم أمت في محبته حزناً لم أؤدّ حقّ محبتك لأن محبتك حينئذ لا حقّ لها، أو إن كنت أنا المحبّ الذي لم أمت في هواك حزناً لم أؤدّ حقّ ذلك الهوى، والمحبوب الذي لم يمت في محبته حزناً هو الإنسان الموهوم الذي هو نفسه قبل أن يظهر له أنه المحبوب الحقيقي متجلياً في صورة ذلك الإنسان الموهوم الذي هو نفسه، فلما ظهر له أنه المحبوب الحقيقي متجلياً في صورة ذلك الموهوم كان مؤدّياً حقّ هواه وحقّ هواه هو الفناء والاضمحلال بالكلية عن كلّ ما سواه حتى يبقى هو وحده. وقوله ومثلي مَن يَفي، أي والمحبّ الذي يُماثلني في مقامي لا يترك حقوق محبوبه الحقيقي، وإنما يوفّيها بالتمام، ويفنى وينعدم في وجوده.

ما لي أي ليس لي لأني متّ عن الجسد بمقتضى البيت السابق بأنه قضاء حقّ هواه، وقوله سوى روحي وهي التي بقيت له، وإنما الباقي نسبتها إليه فقط لأنه تعالى يقول: ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾، فالروح له تعالى.

وقوله: وباذل نفسه أي روحه، قال تعالى: ﴿ واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه ﴾ ولم يقل روحه تفنّناً أو تحاشياً من التكرار.

ثم يقول الشاعر للحبيب: إذا لم تسعف بقبول الروح فقد خاب ما يرجوه، وبطل ما أمله، وقبوله بالروح، التحاقها بالروح الأعظم المنفوخة منه، وقوله فقد أسعفتني أي أفنيتني، وقوله خيبة المسعى أي إذا لم ترضَ مني برفع نسبة الروح إليّ وتسليمها لك، فأنا أندب جدّي وسعيي في هذا الخير وذلك خيبة في حقي.

ويقول: تلطف أيها الحبيب الطبيب على بقية الحياة التي تعلقت بجسم مُضنى وقلب مُدنف، وقوله أبقيت لي دليل على أن المأخوذ من جسده بفعل الحبيب، وأنه لو شاء أخذ البقية، فبقاء ذلك من إحسانه، ولو شاء لألحقها بما أخذ من روحه وجثمانه.

ويعني بقوله أخلُ من حسد عليك أن جميع أطوارك في معاملتي مما بعد من قبيل النعم فأنا دائماً محسود عليك فالوِصال والهجران، والقُرْب والبُعْد، والإقبال والصدّ، والقبول والردّ توجب رضاي لكونها منك، وما كان منك فهو مقبول، وعلى العينين محمول.

وقوله فلا تضع سهري إشارة إلى أنه ترك نوم الليل انتظاراً للوِصال يقظة، فإذا لم يحصل الوِصال المطلوب، ومالت العين إلى الهجوع وأرسل الخيال الذي يوجب الخفقان ظنّاً أنه الحبيب زال المنام واضطربت الأعضاء، ولم يحصل من سهر مضعف إلاّ على خيال مرجف.

وفي المعنى الصّوفي: إني سهران لا أنام من شدّة المُقاساة لأوجاع محبتي لك فأتخيل في يقظتي خيالات فاسدة فلا تضع سهري عليك بما أتخيله من صور الأكوان والأشكال المختلفة، فإن ذلك كله تشنيع عليك وإرجاف فإنني متحقّق بأنك لا صورة لك فيما أنت عليه في نفسك، وأحسن الصور الكونية أقبح ما يكون بالنسبة إلى عظمة جلالك، وكمال جمالك.

ويقول: إن الكرى لا يزور جفنه القريح، ولم يلم بحمى جسده الجريح، والشاهد على ذلك النجوم فإنها تراقبه، وطائر السّهاد على جفنه يحوم، وطرفه في لجّة دمعه يعوم، وما ألطف استعارة الزيارة الرامزة إلى أن المتوقع منه دخول الكرى إلى جفنه دخول زائر يتذكّر أحبابه أحياناً فيتعهدهم بالزيارة في الشهر أو العام مرة أو مرتين.

وقوله وكيف يزور مَن لم يعرف استفهام إنكاري يقتضي نفي الزيارة بتقريب يقتضي نفيها وهو عدم المعرفة، فإن قوله واسأل نجوم الليل هل زار الكرى جفني وإن كان يقتضي باعتبار مفهومه ملاحظة النفي من حاصل التركيب.

وينتقل ابن الفارض للحديث عن نفسه فيقول:

لا غَـرْوَ إنْ شَحَّتْ بِغُمْض جُفُـونِهـا
عَيْني وَسَحَتْ بـالـدُّمُـوعِ الـذُّرَّفِ
وبمَـا جَـرَى في مَـوْقِفِ التـوديـع مِنْ
ألم النـوى شاهـدتُ هَـوْلَ المَـوْقِفِ
إنْ لم يَكُنْ وصْـلٌ لـديْـكَ فعـد بـهِ
أمَلي ومـاطِـلْ إن وَعَـدْتَ ولا تَفـي
فـالمـطْلُ منْـكَ لَـدَيَّ إنْ عـزَّ الـوَفـا
يَحْلو كَـوَصْـلٍ مـن حَبيبٍ مُـسْعِـفِ
أهْـفُـو لأنْـفـاسِ الـنَّسِـيم تَـعِـلَّةً
ولِـوَجْـهِ مَنْ نقـلتْ شـذاهُ تشَـوُّفـي
فَـلَعَـلَّ نـارَ جـوانِحِـي بـهُـبـوبِـهـا
أنْ تـنـطفـي، وأودُّ أنْ لا تَـنْـطفـي

يقول الشاعر لا عجب من بخل عيني بنومها وسماحتها بدموعها الساكبة لأن ما عنده من الغرام أقلّه يذهب المنام.

في البيت جِناس مصحّف بين شحّت وسحت، وفيه أيضاً الطِّباق بين معنى شحت وسحت لاستلزام سحت معنى الجود.

ثم يقسم بالألم الذي حصل له في مكان وقوف الوداع لقد شاهدت هَوْل موقف القيامة.

في البيت جِناس تامّ بين موقف التوديع والموقف، لأن المراد من الأول موقف الوداع، ومن الثاني موقف القيامة.

ولا شك أن الغيبة عن الحضور، والرجوع إلى أحكام النفس بُعْدٌ عن الحق تعالى وفِراق له، وقوله شاهدت هَوْل الموقف أي عاينت خوف موقف يوم القيامة وهو آخر أحوال الإنسان، كما أن عالم الذرّ المذكور أول أحواله يعني شهدت الآخر في الأول والأول في الآخر.

ثم يقول: إن لم يوجد عندك مُلاقاة لك بالرجوع بعد الفناء فيك إلى حضرة علمك فعد أملي به وماطله إن وعدته بذلك ولا تَفِيه.

ويقول: إن المطال ولو طال عند عزّة الوفاء يحلو كحلاوة الوِصال من حبيب مُسعِف وخليل مُنصِف، فهذه الحلاوة من الوعد قائمة مقام الإقبال مع السّعد.

في البيت مقابلة بين المطل والوفاء، ولفظة مسعف بمعنى مطلق الإسعاف وقلب الشاعر يميل ويطرب لهبوب النسيم تعلّلاً وتشاغلاً، ولكن تشوّفي أي تطلّبي هو لذات مَن نقلت لنا أنفاس النسيم شذاه، فالإشارة بأنفاس النسيم قوى الروح المنفوخ في جسده لأنه منبعث عن أمر ربّه تعالى، والمعنى بالشذا هنا ما تأتي به الروح الأمرية من أخبار الحق تعالى فتبثّه إلى القلب.

وهو يترجّى أن تنطفي نار جوانحي بهبوب أنفاس النسيم ثم

رجع عن ذلك وقال: أودّ أن لا تنطفي أي وأحبّ أنها لا تنطفي بل أترجّى بقاء إيقادها في الجوانح فهو رجوع عمّا ترجّاه أولاً كأنه جرى على أكثر عادة الناس في ترجّيهم انطفاء نار جوانحهم ثم نظر إلى وجدانه، وراجع ما به يحصل للقلب غاية اطمئنانه فوجد وجوده قائلا بوقوده غير راضٍ بسكون ناره من وجوده فصرّح بضدّ ما كان قد ترجّاه، وطلب ما يطلبه خاطره، ويتمنّاه من بقاء اللّهيب لكونه ناشئاً عن الحبيب، ولذلك ترى المُحِبّين لا يشكون داءهم إلى الطبيب.

في المعنى الصّوفي يترجّى انطفاء حرارة شوقه إلى الحق تعالى ببثّ العلوم الإلّهية التي تُثيرها الروح المنفوخة في جسده السويّ حيث تأتيه بالأخبار الربّانية من الحضرة الرحمانية، ثم قال وأتمنى أن لا تنطفيء تلك النار لعلمه بعدم اجتماع الحق والباطل، فإن المخلوق باطل والحقّ حق.

ثم يتوجّه الشاعر إلى الأحبة قائلاً:

يـا أهْـلَ ودِّي أنْـتُـمُ أَمَـلِي وَمَـنْ
نَـادَاكُـمُ يـا أهْـلَ ودِّي قَـدْ كُـفِـي
عُـودُوا لمـا كُنْتُم عَلَيْـهِ مِن الـوفـا
كَـرَمـاً فـإنِّي ذَلِـكَ الخِـلُّ الـوَفي
وَحَـيَـاتِكُـمْ وَحَيَـاتِكُمْ قَـسَمـاً وفي
عُـمْـري بغَـيْـر حَيَـاتِكُمْ لَـم أحْلِفِ
لَـو أنّ رُوحـي في يَـدِي ووهَـبْتُـهـا
لِـمُبَشِّـري بقُـدُومِـكُـمْ لـمْ أنـصِـفِ

يخاطب الشاعر أهل ودّه ومحبته فيقول لهم أنتم أهلي وجيراني، وأنتم رجائي ومطلبي من الدنيا لا غيركم لأن التعريف بالطرفين يؤذن بالقصر، وأما قوله ومَن ناداكم يا أهل ودّي فمعناه وكلّ مَن ناداكم واستند إليكم فيه لطيفة لأنه يحتمل أن يكون نداءً ثانياً يفيد التأكيد للتضرّع والخضوع، ويحتمل أن يكون تفسيراً للنداء الواقع في قوله ومَن ناداكم أي ومَن ناداكم بقوله يا أهل ودّي قد كفى.

وفي البيت ردّ العجز على الصدر بقوله يا أهل ودّي ويا أهل ودّي، وفي المعنى الصّوفي قوله يا أهل ودّي كناية عن الحضرات الإلّهية والتجليات الربّانية الظاهرة بصور الأعيان الكونية، وقوله أنتم أملي أي ما أؤمله في الدنيا والآخرة.

ثم يطلب الشاعر من أهل ودّه أن يعودوا إلى ما عوّدوه من الوفاء، وأشار إلى أنه باقٍ على خلّته ووفائه فلا بدع في أن يطلب منهم أن يستمرّوا على عادتهم معه من الوفاء.

وقوله فإني ذلك الخلّ الوفي فإنها جملة تقتضي أنه مشهور بالوفاء معلوم لكلّ مَن يشاهد وينظر بدليل التعبير عنه باسم الإشارة للبعيد، وبدليل تعليل الطرفين المقتضي لحصر الوفاء فيه مع الإنصاف بالخلّة والوفاء.

ثم يقول: لم أحلف في عمري بغير حياتكم لأن الحلف مبني على العزّة، ولا عزيز عندي سواكم.

ويقول: لو أن روحي في يدي، وكنت مالك أمرها أتصرّف فيها لوهبتها للمبشّر بقدومكم أي عليٌّ من الغيب المطلق بحيث يتجلّى بكل شيء على التنزيه التامّ، والمبشّر كناية عن الوارد الربّاني في المقام الصمداني.

الفصل الخامس

خصائص شعر ابن الفارض

انتهج ابن الفارض في شعره من حيث الشكل الطابع القديم الذي لم يفرّط فيه بعمود الشعر التقليدي، ولم يتجه للبديع اتجاها مُسرِفاً كما هي الحال في عصره.

أما من حيث المضمون فقد غلب على شعره طابع التصوّف، وإن أُلبِسَت معانيه أثواباً من المعاني التقليدية في الغزل والنسيب والخمريات وما شابهها.

تحدّث عنه ابن خلّكان فقال: «له ديوان شعر لطيف، وأسلوبه فيه رائق ظريف، ينحو منحى طريقة الفقراء»(١).

اهتم علماء التصوّف بشعر عمر بن الفارض من وجهة نظر الصّوفيّة وتعاليمهم وما تردّد في هذا الشعر من المعاني الصّوفيّة كالوجد ووحدة الوجود، والعشق الإلّهي وما إلى ذلك.

وقد عبّر ابن الفارض عن الحب والوجد الإلّهي بصور شتّى من التعبيرات التي استعارها من شعراء الحبّ العذري أحياناً.

---

(١) وفيات الأعيان، طبعة محيي الدين عبد الحميد سنة ١٩٤٨، جـ ١، ص ١٣٦.

لقد ملك عليه الحب كل قلبه، وغيّبه عن كل شيء إلاّ عن محبوبه الذي لاقى في سبيل الاتصال به والاتحاد معه ما يحتمل وما لا يحتمل من أهوال وتباريح. وقد لُقِّب بسلطان العاشقين لقوله:

يُحْشَرُ العَاشِقُون تحْتَ لوائي   وَجَميعُ المِلاَحِ تَحْتَ لِوَاكا

وحبّ الشاعر حبٌّ تخطّى دائرة الحسّ فهو حبٌّ صافٍ من قيود المادة، قد خلّص نفسه من كل شوائبها، وأقبل على حبيبه الذي يحلّيه الجمال المطلق، في أسمى صوره المعنوية، ومن أخصّ خصائص هذا الحبيب كلّ ما في الكون من آيات الحق والخير والجمال. ولعلّ الأبيات التي قالها في وصف حبيبه، وإن صاغَها في تعبيرات حسّيّة اختارها من أوصاف الخمرة وكؤوسها ومجالسها هي خير ما يعبّر عن ذلك. يقول من هذه القصيدة [١]:

شَرِبْنَا على ذِكرِ الحَبِيبِ مُدَامةً
سَكِرْنا بها منْ قَبْلِ أن تُخْلَقَ الكَرْمُ
لها البدْرُ كأسٌ وهي شمسٌ يُدِيْرُهَا
هِلالٌ وكَمْ يبدُو إذا مُزِجَتْ نَجْمُ
ولولا شَذَاها ما اهْتَدَيْتُ لحانِها
ولولا سَنَاهَا ما تَصَوَّرَهَا الوَهْمُ
ولم يُبْقِ مِنْها الدَّهْرُ غَيْرَ حُشَاشَةٍ
كأن قَدْ خفاهَا في صُدُورِ النُّهى كتْمُ

---

(١) الديوان، جـ ٢، ص ١٧٥.

وقـــامتْ بهـــا الأشـيـــاء ثمَّ لـحكـمَـــةٍ
بهـــا احتجَبَتْ عن كُـلِّ مَنْ لا لَـهُ فهْمُ

ففي هذه الوجدانيات تتردّد كثيرٌ من معاني الصّوفية السابقين، ففيه عشق رابِعة العدوية، ومعاني الحلّاج وغيره ممّن آمنوا بالحلول، ومَن نادى بوحدة الوجود، ومَن قال بالإشراق، وشبّه الحقيقة الأزلية بالأنوار التي تتكشّف له بعد رياضة روحية، وتخلّص من ظلم المادة والحسّ.

كذلك نرى في بعض معانيه الوجدانية صوراً قريبة من صور الخيام وإن اختلفت في مَنحاها ومعانيها، وقد عاش الخيام في القرن الخامس الهجري في نيسابور، ولا شك أن ابن الفارض قد وقف على كثيرٍ من كتب مَن سبقوه من الصّوفيّة الكبار، أو آراء مَن عاصروه كابن عربي والسّهروردي فتسرّبت بعض أفكارهم إلى شعره.

وقد استخدم ابن الفارض كثيراً من المُحَسّنات البديعية على طريقة أهل عصره كقوله[1]:

نَـعَمْ بـــالـصِّبـــا قـلبي صَـبَـــا لأحبَّـتي
فيـــا حَبَّـــذا ذاكَ الـشَّـــذا حيـن هبَّـتِ
سَـــرَتْ فـــأسْـــرَتْ لـــلفـــؤادِ غُـــدَيَّـــةً
أحـــاديثَ جيـــرانِ العُـــذَيْبِ فَـسَـــرَّتِ

(١) الديوان، جـ ١، ص ١٣٨.

ففي البيت الأول جِناس تام المستوفي بين صبا والصبا، وما ألطف التشطير في هذا البيت، فإن الشطر الأول قد صار سجعه نعم بالصبا قلبي صبا، والشطر الثاني فيا حبّذا ذاك الشذا.

وفي البيت الثاني جناس تام بين سرت وسرت، وجناس ناقص بين كلٍ منهما وبين أسرت.

وكقوله في القصيدة نفسها:

أيـا زاجـراً حُـمْـرَ الأوارِكِ تـاركَ الـ
ـمَـوارِكِ مِـنْ أكـوارِهـا كـالأرِيـكَـةِ
لَـكَ الخَيْرُ إنْ أوضَحْتَ تـوضِـحَ مُضْحياً
وجُـبْـتَ فَـيـافي خَـبْـتِ آرام وَجْـرَةِ[١]
ونَكَّبْتَ عن كُثْبِ الـعُـرَيْضِ مُعـارِضـاً
حَـزُنـاً لحُـزْوَى سـائِقـاً لِسُـوَيْقَـةِ[٢]

فالزاجر السائق كناية عن القائم على كل نفس بما كسبت وهو الحق تعالى والأوراك كناية عن الأنفس البشرية التي تتزيّن لها الشهوات الدنيا فنلازمها، وزجرها كناية عن تكليفها بالأوامر والنواهي، وقوله تارك الموارك كناية عن كمال استيلاء الحقيقة الإلّهية على النفوس البشرية.

---

(١) الخبت: المطمئن من الأرض فيه رمل. وآرام واحدها رئم وهو الظبي الأبيض الخالص البياض.

(٢) التنكيب مصدر نكب عن الطريق تنكيباً إذا عدل. والكثب جمع كثيبة الرمل، والعريض وادٍ في بلاد الحجاز، وحزوى: اسم موضع.

وفي البيت الثاني تجنيس شبه الاشتقاق بين أوضحت وتوضح ومضحياً وجناس تصحيف بين جبت وخبت، وقوله توضح كناية عن حضرة العلم القديم، وقوله مضحياً كناية عن كمال طلوع شمس الأحدية على جدران الأعيان الكونية، وقوله جبت كناية عن تكرار الظهور بالتجلّي.

وفي البيت الثالث جِناس بين نكبت وكثب جناس شبه الاشتقاق. وكذا بين العريض ومعارضاً، وبين حزون وحزوى، وبين سائِق وسويقة.

وقد كثر هذا اللون من الصنعة في هذه القصيدة وغيرها من شعره، وقد مالَ إليه شعراء القرن السادس كثيراً وخاصة أهل الشام فأسرفوا فيه إسرافاً.

واستخدم ألوانه فجاء به تامّاً ومشابهاً ومخالفاً، ومذيّلاً، ومركّباً ومصحّفاً، كما جاء بأنواع أخرى من الصنعة اللفظية كالطِّباق. كقوله[1]:

خيـر الأُصَيْحَابِ الَّـذِي هـو آمِـري
بـالغيِّ فيـه وعن رَشَـادِي زاجـري

ففي البيت مقابلة بين الآمر والزاجر وطِباق بين الرشاد والغيّ والمقابلة في قوله:

(١) الديوان، جـ ٢، ص ١١.

وعالم الرمز، وقد يكون الاقتباس من الشعر العربي كقول السياب في قصيدة «يا ليالي» في ديوان أساطير.

الهـــوى بيـــت عـــاشقيـــن اطمـــأنـــا
لا ســـؤال: أأنـــت قبلـــت فـــاهـــا

فالاقتباس هنا من قول قيس لمن تزوج ليلى:

بـــربـــك هـــل ضممـــت إليـــك ليلـــى
قبيـــل الصبـــح أو قبلـــت فـــاهـــا

٣ ـ **العقد**: وقد عرفه القدامى بأن ينظم نثر إما قرآن أو حديث أو حكمة، ويضربون مثلاً لهذا بأن أبا نواس سمع صبياً يقرأ ﴿يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه، وإذا أظلم عليهم قاموا﴾ فقال في هذا تجيء صفة الخمر حسنة، ثم قال:

وسيـــارة ضلـــت عـــن القصـــد بعـــدمـــا
تـــرادفهـــم جنـــح مـــن الليـــل مظلـــم
فـــلاحـــت لهـــم منـــا علـــى النـــأي قهـــوة
كـــأن سنـــاهـــا ضـــوء نـــار تضـــرم
إذا مـــا حســـونـــاهـــا أنـــاخـــوا مكـــانهـــم
وإن مـــزجـــت حثـــوا الـــركـــاب ويممـــوا

وقيل إن محمد بن الحسن حدث بهذا فقال: لا ولا كرامة بل أخذه من قول الشاعر:

وليـــل بهيـــم كلمـــا قلـــت غـــورت
كـــواكبـــه عـــادت فمـــا تتـــزيـــل

بـه الـركـب أمـا أو مضـى البـرق يممـوا

وإن لـم يلـح فـالقـوم بـالسيـر جمـل

أما المحدثون فقد أكثروا في هذا الجانب كالسياب في شناشيل ابنه الجلبي على وجه الخصوص، وعلى نحو ما نعرف من قصيدته إلى حسناء القصر في ديوان أساطير، حيث الإشارة واضحة إلى «ايليوت»، وفي قصيدة يا ليالي المنشورة في ديوان أساطير نراه يقول:

واسـألـي شـاعـر غنـاء

هـز «فينيـس» رقـة وحنـانـا

يـرقـب البـرج عـدت السـاعـة الثكلـى

عليـه الخطـوب والأحـزانـا

أيـن ثغـر يعـد بـالقبـل الحـرى

عليـه الـوجيـب والخفقـانـا

أيـن مـن أقسمـت لـه ـ وهـي سكـرى ـ

فـي ذراعيـه نشـوة واحتضـانـا

فشاعر الليالي هو الشاعر الفرنسي ألفريد دي موسيه، والأبيات مقتبسة منه حين قال في حبيبته ـ كما جاء في هامش على القصيدة ـ دعي ساعة البرج في قصر الدوج، تعد عليه لياليه المسئمات، واتركينا نعد القبلات على ثغرك العاصي!

ويمكن أن يندرج تحت هذا تلك المعركة التي قامت بين

عبد الرحمن شكري وإبراهيم عبد القادر المازني، وذلك أن المازني حين كان ينشر قصيدة من القصائد كان شكري يسرع فينقل عن الإنجليزية القصيدة التي أخذ منها المازني، وهناك من تتبع أخذ السياب من الشاعرة إيديث سيتويل، وبخاصة في قصيدتيه «رؤيا فوكاي» وأنشودة المطر، ومثل هذا الحال بين صلاح عبد الصبور وإليوت في عدد من القصائد.

وقد يكون «العقد الحديث» قرآنياً صرفاً كقول أمل دنقل في أعماله الشعرية الكاملة ص ٣٨٧:

اركضي أو قفي الآن أيتها الخيل
لست المغيرات صبحا
ولا العاديات كما قيل ضبحا

وشبيه بهذا قول طاهر رياض في ديوان العصا العرجاء ص ٨٧:

أعطني مهلة لأجمع شملي.

بل قد يصل الأمر إلى حد أن يكون «العقد» من لغة أجنبية، وعلى أن يكون تصافي الموضوع كما جاء في قصيدة بودلير ص ٦٣ بديوان أحلام الفارس القديم لصلاح عبد الصبور، فقد جاء فيها:

أنت لما عشقت الرحيل
لم نجد موطنا
يا حبيب الفضاء الذي لم تجسه قدم
يا عشيق البحار، وخدن القمم
يا أسير الفؤاد الملول

وغريب المنى
يا صديقي أنا
HYPOCRITE LECTEUR
Mon Semblable. Mon Frère

شاعر أنت والكون نثر:

وقديماً أخذ على المتنبي مثل هذا، كما أخذ على صالح بن عبد القدوس من قبل.

٤ ـ **التلميح**: وهو عند القدامى: أن يشار إلى قصة أو شعر، وهو عندهم يدور في دائرة ضيقة كالقول بأن المنصور وعد الشاعر الهذلي بجائزة ونسي، وحين حجا معاً، ومرا في المدينة ببيت عاتكة، فقال: أمير المؤمنين هذا بيت عاتكة الذي يقول فيه الأحرص: يا بيت عاتكة الذي اتغزل. فأنكر عليه لأنه تكلم من غير أن يسأل، فلما رجع أمر القصيدة على قلبه، فإذا منها وأراك تفعل ما تقول، وبعضهم حذق اللسان يقول ما لا يفعل.

أما المحدثون فقد طوروه في أكثر من جانب، ولعل أعمق تطوير كان التلميح إلى قضيتي العدم والوجود، أو الموت والانبعاث، والتي كانت أشهر رموزها في العصر الحديث:

تموز، المسيح، والخضر، والحسين، والتي دارت أكثر ما دارت حول موت الحضارة العربية وانبعاثها، وكان أشهر الشعراء الذين عبروا عن ذلك... بدر شاكر السياب، خليل حاوي وأدونيس، وعبد الوهاب البياتي، ويمكن أن يلحق بهذا ما يسمى «بالتلويح» إذ أكثرت الوسائط وفتحت، وما يسمى بالإشارة إذا قلت

الوسائط، وندرنا نسبة الوضوح.

٥ ـ استيحاء الشكل والمضمون: ضمن المعروف أن في الشعر العربي قصائد يمكن أن تسمى الأمهات. ذلك لأنها تظل تنجب في كل العصور قصائد على منوالها في الشكل والمضمون فإذا أخذنا مثلاً قصيدة عبد يغوث بن وقاص التي يمكن أن تسمى «الموت ظلما»، والتي أولها:

ألا لا تلوماني كفى اللوم ما بيا
فما لكما في اللوم خير ولا ليا

وجدناها تنجب قصيدة على غرارها لمالك بن الريب يمكن أن تسمى «الصوت شهادة» في العصر الأموي، وأولها:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة
بجنب الغضى أزجي القلاص النواجيا

ووجدناها تنجب ما يمكن أن يسمى بتداخل النصوص عند أبي عبد الله محمد بن عائشة على حد ما نعرف من قصيدته:

ألا خلياني والأسى والقوافيا أرددها شجواً، وأجهش باكيا

... ويكثر الاستيحاء بين كل فترة وأخرى حتى يجيء العصر الحديث فنرى عبد العزيز المقالح يستوحي الشكل والمضمون ـ مع تطوير تقتضيه المعاصرة ـ حين يكتب «تقاسيم على قيثارة مالك بن الذيب» ويجعلها رثاء لأمة تسقط بعد سطوح، ويجيء فيها:

بكى الشعر مرثياً وأجهش راثيا
وأمطر من نار الدموع القوافيا

٦ ـ **التشكيل بالحيوان عن بعض المفاهيم**: ومن المعروف أن هذا الأسلوب عرف قديماً، وكان ابن المقفع في رأي البعض من ضحاياه، وأنه يسود أكثر ما يسود في فترات الضغط والقمع، ولعله يجيء في مقدمة الذين تعاملوا مع هذا الأسلوب الشاعر محمد الفيتوري في مطولته سقوط دبشليم التي تعتمد على كتاب كليلة ودمنة، والتي تدين في الفقرة الأخيرة إحدى الإفكارات العربية المدوية وتدين عصر «الملك دبشليم» لأنه عصر الغضب الميت، وعصر الضحك المقهور وكيف أن دبشليم سيتحول إلى فرعون الذي كان وكان.

... ومثلما جاء ذهب إلا بقايا حنطة، وموميا ملك وظل صولجان! وفجأة ـ يا دبشليم ـ يسقط الستار ويبصق الجمهور!

ولم ينس صلاح عبد الصبور التعامل مع هذا الأسلوب حين كتب قصيدة مذكرات بشر الحافي ليؤكد على بوار الإنسان، وفقدان الثقة فيه، ولننظر إلى قوله:

كان الإنسان الأفعى يجهد أن يلتف على الإنسان الثعلب
فمشى من بينهما الإنسان الثعلب
عجباً.. زور الإنسان الكركي في فك الإنسان الثعلب
نزل السوق الإنسان الكلب
كما يفقأ عين الإنسان الثعلب
ويدوس دماغ الإنسان الأفعى واهتز السوق بخطوات الإنسان الفهد

قد جاء ليبقر بطن الإنسان الكلب
ويمص نخاع الإنسان الثعلب

ومن الذين ركزوا على هذا كثيراً أحمد مشاري العدواني على نحو ما نعرف من قصائده رأس حيواك ونداء، ورسالة إلى جمل التي أولها:

إياك يا صديقي يا جمل
إياك أن تيأس أو تلين
إياك أن تكون مثل الآخرين
قد عكفوا على الطول... يندبوها
... كلا.. وأنت رمز الصبر يا جمل

٧ ـ **استبطان حالات بعينها**: ذلك لأن الباطن البشري الخلفي تنمو فيه حالات لا تموت، والشاعر يستبطن هذا في شعره، ونحن نرى هذا مثلاً في مطلع قصيدة الكهف لخليل حاوي، فهو لا يتلاقى مع مطلع معلقة امرىء القيس فقط، ذلك لأن القصيدة كلها يمكن أن يوجد فيها «عين الجوهر» في قصيدة امرىء القيس، وبالتالي يمكن القول إن قصيدة الصقر، وأغاني مهيار ـ على وجه الخصوص ـ لا يخرجان عن كونهما تفرعاً على نغمة موروثة خاصة بالمهدي المنتظر الذي سيملأ الدنيا عدلاً بعد أن ملئت جوراً.

فإذا جئنا إلى الجانب التطبيقي نرى أن هناك من يؤثر التعامل مع ظاهرة الاستبطان هذه كشاذل طاقة، فالشاعر في مجموعته الشعرية الكاملة، يستبطن بصفة خاصة موقف عنترة القديم في قصيدة «البعد عنترة» الغريب الأول ص ٣٤٦، كما يستبطن حياة وشعر الخنساء في

قصيدة «الخنساء.. الثاكلة العربية ص ٣٤٨» بحيث نراها في الموقف الموازي تمثل الأمة العربية.

بعد دهر من الثكل جفت عيون الدموع
وامحي قبر موتاي.. ذرته ريح القرون
غير أن النشيد الحزين
لم يعد يسعف الثاكلة
والرثاء الذي كان ملء الضلوع
ضاع في زحمة القافلة
.. ألف صقر قضى.. ألف.. ألف
ففي كل شبر من الأرض قبر جديد
والملايين من أمتي
بين مستضعف، أو شريد، أو شهيد
مات شعري وجفت دموع القصيد
وانتهت قصتي... منذ أن حل حزني الجديد!

فهناك ما يسمى في الشعور بالنزعة الغريزية، بمعنى استمرارية حالات حلمية لا عقلانية خارجة عن إطار الزمن بحيث تستطيع التواصل والوقوف في وجه الموت.

ولعل هذا يذكر بما يقال عن وجود صيغ مستكنّة في اللاوعي، وما يقال عن استلهام ما يسمى بالأنماط الأولية التي ستكشف عن مسيرة الإنسان في كل الأزمنة، باعتبارها نبعاً قديماً لا يزال قادراً على العطاء، المهم أن يوظف توظيفاً ذكياً.

٨ ـ **الحديث وراء الأقنعة**: وقد كثر التعامل مع هذا الأسلوب

أو قـــوله:

شَــرِبْنَــا على ذِكْــرِ الحَبِيْبِ مُــدَامَــةً
سَكِرْنا بهـا مِنْ قَبْــلِ أَنْ يُخْلَقَ الكَـرْمُ

لها البَدْرُ كـأْسٌ وهي شَمْسٌ يُـدْيـرُهَـا
هِــلالٌ وكَمْ يبــدُو إذا مُــزِجَتْ نجْـمُ

ولـولا شَــذاهـا مـا اهتَــديْتُ لِحـانِهـا
ولـولا سَنَـاهـا مـا تصـوَّرَهـا الـوَهْمُ[1]

وقد يبدأ الحديث عن الحب.

ويُكثِر ابن الفارض الاقتباس من القرآن، والحديث والأثر، والأخبار والمأثور من أقوال العرب والشعر القديم.

كقوله مقتبساً الآية الكريمة:

يـا سَائِق الـظَّعْنِ يَـطْوِي البيــدَ مُعْتَسِفَـاً
طيَّ السِّجـلِّ بِذَاتِ الشِّيـحِ مِنْ اِضَمِ[2].

فهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقهِ، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ﴾.

---

(١) الحان: بيت الخمر.

(٢) اضم: اسم مكان ما بين مكة واليمامة. وذات الشيح: اسم مكان عظيم ينبت فيه الشيح.

ومن سورة يوسف:

وإذا وَلَّتْ تَولَّتْ مُهْجَتِي
أو تَجَلَّتْ صارَتْ الألْبَابُ فَيْ
وأبى يَتْلُوَ إلّا يُوسُفاً
حُسْنُها كالذِّكْرِ يُتْلَى عن أُبَيْ
خَرَّتْ الأقْمَارُ طَوْعاً يَقْظَةً
أنْ تراءَتْ لا كَرُؤْيا في كُرَيْ[1]

على أن في شعر ابن الفارض عيوباً أهمها:

تكرار المعاني كقوله في معنى:

أخَذْتُمْ فُؤَادِي وهوَ بَعْضي فما الَّذي
يَضُرُّكُمْ لو كانَ عِنْدَكُمُ الكُلُّ

ثم ساق المعنى نفسه في مكان آخر فقال:

أَخَذْتُمْ فُؤادي وهو بَعْضي فَمَا الذي
يَضُرُّكُمُ لو تُتْبِعُوهُ بِجُمْلَتي

وقال في مكان:

كَهِلالِ الشَّكِ لوْلا أنَّهُ
أَنَّ عَيْنِي عَيْنَهُ لم تَتَأيْ[2]

(١) كُري: تصغير كرى، بمعنى النوم.
(٢) تأتيه: قصدت شخصه وتعمّدته.

ثم قال في مكان آخر:

لَيْتَ شِعْرِي هَلْ كَفَى ما قَدْ جَرَى
مُذْ جَرَى ما قَدْ كَفى مِنْ مُقْلَتِي

وقوله عن العين:

فإنْسَانُهَا مَيْتٌ ودَمْعي غُسْلُهُ
وأكْفَانُهُ ما ابيَضّ حُزْناً لفُرْقَتي

ثم قال:

فَسُهْدِيَ حَيٌّ في جُفُوني مُخَلَّدٌ
ونَوْمي بها مَيْتٌ وَدَمْعِي لَهُ غَسْلُ

ومن عيوبه الغموض - وهو إما لبُعد إشاراته وشطحاته أحياناً، أو لتعسّفه في الصناعة مثال ذلك:

نَابَ بَدْرُ التَّمامِ طَيْفَ مُحَيًّا
كَ لِطَرْفي بيقْظَتي إذْ حَكَاكا[1]
فتراءَيْتَ في سِوَاكَ لِعَيْنٍ
بكَ قرَّتْ وما رأيْتُ سِوَاكا
وكَذَاكَ الخَليلُ قَلَّبَ قَبْلي
طَرْفَهُ حِينَ رَاقَبَ الأفلاكا

ومعنى الأبيات: ظهر لي البدر نائباً عنك مشبّهاً محيَّاك، فما

(١) حكاكا: يعني شابهك.

ظهر لي سواك لأن عيني لا تشاهد إلاّ جمالك. وكذا إبراهيم الخليل كان يراقب النجوم باحثاً عن مبعثها العظيم.

كذلك في اللغة ونحوها نجد له بعض السقطات كقوله:

لَـوْ طَـوَيْتُمْ نُـضْـحَ جـارٍ لم يَـكُنْ
فـيـهِ يَـوْمَـاً يـألُ طَـيَّـاً يـالَ طـيْ

وصحيحه يألو طيّاً يا آل طيّ.

غير أنه ذكر أن الواو حذفت منه تخفيفاً للوزن ودلّ عليها بالضمة على اللام.

وقـــوله:

يَـضُـرُّكُمُ لـو تُـتْبِـعُـوهُ بجُـمْـلَتـي

والصواب: لو تتبعونه.

وقـــوله:

نَـابَ بَـدْرُ التَّمـام طَيْفَ مُحَيَّـاك

والصواب: عن طَيف مُحَيَّاك.

وقـــوله:

لَعَـلَّ أُصَيْحَـابي بِـمَكَّـةَ يُـبْـرِدُوا
بـذِكْـرِ سُلَيْمَى مـا تُجِنُّ الأَضَـالِـعُ

والصواب: يبردون.

لكن بعضهم قال يبردوا جاءت لأجل ضرورة الشعر وإلاّ فالواجب يبردون بإثبات نون الإعراب من أبرد الماء جعله بارداً.

وقـــــوله:

فـإنَّ لهـا في كُـلِّ جَـارِحَـةٍ نَصْـلُ

وصوابه نصلاً.

خاتمة البحث

لقد رأينا كيف تحوّل شعر التصوّف إلى مدرسة واضحة المعالم متخصّصة العلوم. وجميعها تهدف إلى السموّ بالنفس الإنسانية درجات حتى تنال صفة الكمال عندما تتّحد بالذات الإلّهية، ولا عجب أن يُثير هذا النوع من الأدب اهتمام عظماء العالم من أهل الأدب فيصفونه بأنه دُرّة من دُرر الآداب العالمية. كما أنهم ألّفوا فيه الكتب الكثيرة، وتخصّصوا في دراسته.

من هنا نرى أن هذا اللون من الشعر اكتسب الأهمية والشُّهرة لأنه أصبح تعبيراً حيّاً عن الحركة التجديدية التي بدأها الشعراء المولّدون في القرنين الثاني والثالث للهجرة. فقد أحدث هذا اللون من الشعر ثورة على مقدمات القصيدة العربية، ومجدّداً في الموضوعات والأفكار ولغة الشعر، ومن حيث وحدة القصيدة وترابط أجزائها. فالتصوّف منذ القرن الثاني للهجرة وحتى القرن السادس تعبير عن فكرة ونظرية ذات عمق فكري، كما أنه تعبير عن سلوك عملي في الحياة.

لقد ركّز الصّوفيّون حديثهم على الإنسان ودوره على مسرح الحياة؛ هل يجب عليه أن يقف من هذه الحياة موقف الساخر العابث

اللاّهي، الذي ليس له همّ إلاّ المتعة، أم أن له رسالة ينبغي ألاّ يتخلّى عنها، وأن هذه الرسالة هي على درجة كبيرة من الإنسانية لأنها تطلب منه أن يشارك الآخرين في كل قضاياهم القائمة أو الطارئة، فهو ما خلق في هذه الدنيا عبثاً، بل خلق ليقضي ما طلب منه، ثم يرحل عنها. ومن هنا كان حديثهم يطول عن الموت والآخرة والعذاب، وذمّ الحياة الدّنيا إلى غير ذلك من الموضوعات.

وكانت العاطفة في القصيدة الصّوفيّة جيّاشة ملتهبة، اقتضتها طبيعة الموضوعات التي تناولتها القصيدة الصّوفيّة، وما تتوخّاه من التأثير الموصول إلى الغاية المنشودة.

كما تميزت القصيدة الزهدية بلغة خاصّة فيها الكثير من الألفاظ الليّنة السهلة العذبة المُلائمة لصور المعاني، كما تميّزت بالصّنعة الفنية في التصوير والتعبير، ووجدنا فيها رقّة التصوير والتخيّلات البديعة، وتركيب التشبيهات والاستعارات، وامتزجت بالروح الفلسفي والقياسي المنطقي مثل ما نجده عند ابن الفارض وغيره من شعراء الصّوفيّة.

فالشعر العربي الإسلامي بعد أن كان يصدر عن الطمع بلا تكلّف، أصبح متحضّراً يسيطر عليه العقل فيردّه إلى ميدان الخيال الفسيح حيث تصبح عنده القدرة على إصابة المعاني.

وخلاصة القول أن شعر التصوّف في الفترة التي تحدّثنا عنها يمثّل تيّاراً واحداً جديداً في الشعر العربي، من حيث أفكاره وصورته، وكان نتاجاً للثقافة العربية الإسلامية الممتزجة بالثقافة

الأجنبية، وفيه التقت العناصر الموضوعية بذاتية الشعراء، فكان بذلك كله فناً شعرياً جديراً بالبحث.

د. علي نجيب عطوي

المصـادر والمراجع

أولاً ـ المصادر :

١ ـ **إرشـاد الأريب لمعرفـة الأديب «معجم الأدباء»**، ليـاقوت الحموي، طبعة الدكتور فريد الرفاعي.

٢ ـ **البداية والنهاية**، لابن كثير، طبعة مطبعة السعادة بمصر، سنة ١٩٣٢ م.

٣ ـ **تاريخ الشعوب الإسلامية**، لكارل بروكلمان، ترجمة نبيه فارس ومنير بعلبكي، طبعة أولى، دار العلم للملايين.

٤ ـ **تراجم رجال القرنين السادس والسابع «ذيل الروضتين»**، لأبي شامة.

٥ ـ **ثمرات الأوراق**، لابن حجة الحموي، طبعة مصر، سنة ١٣٠٠ هـ.

٤ ـ **حُسْن التوسّل إلى صناعة الترسّل**، لشهاب الدين الحلبي، طبعة مصر.

٧ ـ **الإحياء**، للغزالي وبهامشه عوارف المعارف، للسّهروردي، مصر، سنة ١٣٠٢ هـ.

٨ ـ **حُسْن المحاضرة**، للسيوطي، سنة ١٣٢١ هـ.

٩ ـ **الخطط والآثار**، للمقريزي، مطبعة النيل، سنة ١٣٢٥ هـ.

١٠ ـ **فريدة القصر**، لعماد الدين الأصبهاني، قسم شعراء مصر ـ قسم شعراء الشام.

١١ ـ **خزانة الأدب**، لابن حجة الحموي، طبعة مصر، سنة ١٣٩٤ هـ.

١٢ ـ **ديوان عمر بن الفارض**، شرح عبد الغني النابلسي، دار إحياء التراث، بيروت.

١٣ ـ **الروضتين**، لأبي شامة، طبع مصر، سنة ١٢٨٨ هـ.

١٤ ـ **شذرات الذهب في أخبار مَن ذهب**، لابن العماد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٥ ـ **شرح مقامات الحريري**، للشريش.

١٦ ـ **العمدة**، لابن رشيق، طبع المطبعة التجارية، سنة ١٩٥٥ م.

١٧ ـ **فوات الوفيات**، لابن شاكر، طبعة محيي الدين عبد الحميد، طبع بمصر، سنة ١٩٥٢ م.

١٨ ـ **الكامل في التاريخ**، لابن الأثير، مطبعة السعادة، سنة ١٩٣٢ م.

١٩ ـ **اللمع**، لابن سراج الطوسي، ليدن، سنة ١٩١٤ م.

٢٠ ـ **مرآة الجنان**، لليافعي، طبعة حيدر آباد بالهند، سنة ١٣٤٠ هـ.

٢١ ـ **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، تحقيق الدكتور الشيال.

٢٢ ـ **النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة**، لابن تغري بردي، دار الكتب المصرية.

٢٣ ـ **وفيـات الأعيـان**، لابن خلكـان، طبعـة محيـي الـدين عبد الحميد، مصر، سنة ١٩٥٢ م.

٢٤ ـ **الوافي بالوفيات**، للصفدي، إستانبول، مطبعة المعارف، سنة ١٩٤٩.

٢٥ ـ **الـوفيات**، لابن منقـذ، تحقيق عـادل نـويهض، المكتبـة التجارية، بيروت، طبعة أولى، سنة ١٩٧١ م.

ثانياً ـ المراجع:

١ ـ **أدب الحـروب الصليبية**، للدكتـور عبد اللطيف حمـزة، دار الفكـر العربي، بمصر، سنة ١٩٤٩ م.

٢ ـ **التصوّف في الشعر العربي**، لعبد الحكيم حسّان، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٥٤ م.

٣ ـ **الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي**، للدكتور عبد اللطيف حمزة، طبعة مصر، سنة ١٩٤٧ م.

٤ ـ **الحروب الصليبية**، للدكتور حسن حبشي.

٥ ـ **الحياة العقلية في مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك**، للدكتور أحمد أحمد بدوي، مصر، سنة ١٩٥٤ م.

٦ ـ **دمشق في العصر الأيوبي**، لمحمد ياسين الحموي، طبعة دمشق، سنة ١٩٤٦ م.

٧ ـ **شطحات صوفيّة**، لعبـد الرحمن بـدوي، الكويت، وكـالة المطبوعات، سنة ١٩٧٦ م.

٨ ـ **شهيـدة العشق الإلّهي**، رابِعَة العـدويّـة، مكتبـة النهضـة المصرية

٩ ـ **الغلوّ والفِرَق الغالية في الحضارة الإسلامية**، دار الحرية للطباعة، بغداد، سنة ١٩٧٢ م.
١٠ ـ **فنون الإسلام**، لـزكي محمد حسن، طبـع مصـر، سنـة ١٩٤٧ م.
١١ ـ **مصر في العصور الوسطى**، للدكتور حسن إبراهيم حسن.
١٢ ـ **مأمون بني أيوب**، للدكتور أحمد أحمد بدوي.
١٣ ـ **نشـأة التصوّف الإسـلامي**، دار المعارف، بمصـر، سنـة ١٩٥٤ م.

الفهـــرس

الفصـل الخامس